

دراسات فكرية معاصرة (٢)

شاكير أحمد السحمودي

مناهج الفكر العربي المعاصر

في دراسة قضايا العقيدة والتراث



مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث

تأليف
د. شاكير أحمد السحمودي

الناشر
مركز التأصيل للدراسات والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

مناهج الفكر العربي المعاصر
في دراسة قضايا العقيدة والتراث

مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث
د. شاكير أحمد السحمودي

ح مركز التأصيل للدراسات والبحوث١٤٣١هـ

الطبعة الأولى
١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

موضوع الكتاب: فكر إسلامي
تصميم الغلاف: مركز التأصيل
الحجم: ١٧ × ٢٤
التجليد: غلاف

فهرسة:
رقم الإيداع: ٥٥٧ / ١٤٣١
ردمك : ٩٧٨-٦٠٣-٩٠١٣٨-٠-٨

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +
ص. ب: ١٨٧١٨   جدة: ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: www.taseel.org
بريد إلكتروني: info@taseel.com

المقدمة

أسالَ البحثُ في تاريخ الفكر العربي والإسلامي المعاصر مدادا غير يسير، سواء في دراسة المذاهب الفكرية والعقدية والفلسفية التي تتنازع فيه، أو الحركات السياسية والاجتماعية التي تتصارع على أرضه، أو المدارس الأدبية والفنية التي تتوالد بين شعابه وترتعي فوق سهوله، وتتسابق الخطو فوق أعاليه.

ولكن البحث في قضية المنهج - رغم بعض ما كتب فيها - ظل إلى فترة قريبة أشبه بالأرض الموات!

فالبعض استهلكه مجال اختصاصه، فاستغنى باهتماماته الفكرية عن هموم المنهجية. والبعض الآخر شغلته مقاصد الإيديولوجيا، فاعتبر البحث في المنهج من الترف الفكري والنعرة الأكاديمية التي لا تفيد غير النخبة «العاطلة». والبعض الآخر ضيق عليه نسقُه الفكريُّ واسعا: فلم يفهم من المنهج غير منهجه، فبه نظر

إلى كل التصورات والعقائد والمناهج التي حفل بها تراثنا القديم والحديث. ولو كان المنهجُ منهجَه لهان خطب التمذهب بفرحة الإبداع وحصاد الاجتهاد، وإنما هو ثوب مستعار، ومكيال يوزن به ما ليس من جنسه ولا من كيفه ولا من كمه. والبعض الأخير انصرف إلى البحث في قضية المنهج من زاوية تخصصية ضيقة، تربطه بالمنطق تارة، وبعلم المناهج أخرى، غافلة عن وظيفة المنهج في تاريخ الأفكار بصفة عامة، وبتاريخ فكرنا المعاصر بصفة خاصة.

ألا وإن إحياء هذه الأرض الموات لمن أوجب واجبات المفكر المسلم اليوم. وإنما يتم له ذلك بأن يهتم بهموم المنهجية، ويعتبر الانشغال بها عملا نافعا، لا ترفا وعطالة، ويجمع بين الخطاب العلمي المسلح بمعطيات علم المناهج، وبين القدرة على فهم الوظيفة الخطيرة التي يحققها البحث المنهجي في فهم المذاهب الفكرية والسياسية والاجتماعية والأدبية التي حفل بها تاريخ الفكر المعاصر في العالمين الغربي والإسلامي.

وإنما المقصود بالفكر العربي والإسلامي المعاصر: جملة من الأفكار النظرية التي تبناها مفكرون عرب ومسلمون من أجل الإجابة على الإشكالات الكبرى التي أثارتها طبيعة التحولات التي عرفها العالم الإسلامي، بعد «أزمة اختلال التوازن» بينه وبين العالم الغربي منذ القرن التاسع عشر. فقد وصف المؤرخون هذا الاختلال من خلال مظاهر الانحطاط الاجتماعي والعلمي والثقافي العام، الذي توجته الظاهرة الاستعمارية بقوتها العسكرية ودقتها التنظيمية، وتأثيرها التنصيري والثقافي والتمديني على العالم الإسلامي، مما أحدث اختلالا بينا بين الشرق والغرب، مازال يتعمق يوما بعد يوم حتى اللحظة الراهنة.

وهكذا تمتد الخريطة الثقافية للفكر العربي والإسلامي المعاصر - زمانيًا - من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى اليوم، وتمتد - جغرافيا - عبر أقطار العالم الإسلامي، كما تمتد - ثقافيا - عبر مختلف قطاعات الفكر النظري ومختلف تياراته ومدارسه. ونقصد بالفكر النظري - ها هنا - مجمل الإجابات الفكرية

والتصورات العقدية والفلسفية التي شغلت المثقف العربي - مسلما كان أو غير مسلم - والمثقف المسلم - عربيا كان أو لا - وبهذا القيد خرج من مجال هذا الإطار الفكري ما يتعلق بالإبداع الأدبي والفني والبحث العلمي الدقيق والدراسات التقنية الصرفة، مع العلم بأن هذه المجالات الفنية والعلمية والتقنية ليست مقطوعة الصلة بالمواقف الفكرية والتصورات العقدية والفلسفية للمفكرين، بل هذه تشكل مرجعيات مؤثرة في تلك، وموجهة لها. لذا فالخوض في المرجعيات يُجْزِئُ الباحثَ في تاريخ الأفكار عن الضرب في التجليات.

ويمكن القول: إن الفكر العربي والإسلامي المعاصر قد تشكلت عناصره الفكرية الأساسية منذ مرحلة البذور الأولى في القرن التاسع عشر، ولكنَّ تمايُزَ اتجاهيه الكبيرين: الإسلامي والعلماني، إنما تم ابتداء من الربع الثاني من القرن العشرين، وهو زمن المحن الكبرى في تاريخنا المعاصر. ولئن كانت مرحلة الصحوة تميزت من جهة بسلسلة من المراجعات الذاتية، سواء في صفوف الإسلاميين أو العلمانيين، إلا أننا من جانب آخر، نلحظ أن «خطاب الإكراه» ازداد تعمقا في الباطن بين الفريقين، وهو يسير جنبا إلى جنب مع دعوات الحوار التي لم تثمر إلى الآن نتائج ذات بال. ولقد شهدت هذه الفترة دعوات للدراسة المنهجية للتراث، نظرا وتطبيقا، من أجل الإجابة على الإشكالات والأسئلة الكبرى، التي تمتد في التاريخ والواقع والأفكار. لذلك تقرر العزم على تقسيم هذا العمل إلى أربعة فصول:

الفصل الأول: في أهم الإشكالات والأسئلة الكبرى التي شغلت الفكر العربي والإسلامي المعاصر. وقد تم ترتيبها بحسب موضوعها إلى ثلاثة: إشكال الإلوهية والوجود الإنساني، وإشكال النهضة والصحوة، وإشكال المنهاج والقراءة.

والفصل الثاني: في الإجابات ذات المرجعية المنهجية التاريخية، بصورها الثلاث التي ظهرت تباعا في تاريخنا الفكري المعاصر: وهي: الصورة الوثائقية

التي بدأت استشراقية غربية، وانتهت مدافعة عن الروح الحضارية الإسلامية. والصورة المادية الجدلية التي بدأت استشراقية ماركسية شرقية، وانتهت مدافعة عن الفلسفة المادية في العالم العربي والإسلامي. والصورة البنيوية التي نشأت فرنسية غربية، وانتهت مدافعة عن نزعة نقدية للعقائد الدينية والرصيد الثقافي للتراث الإسلامي.

والفصل الثالث: في الإجابات ذات المرجعية المنهجية النفسية، بصورها الثلاث التي ظهرت بالتتابع أيضا في تاريخنا الفكري المعاصر: وهي: الصورة الجوانية التي بدت مدافعة عن العقائد الإيمانية الروحية في الإسلام لكن بمرجعية تخلط بين العقلانية والتصوف والاشتراكية الناصرية. والصورة التحليلية التي جعلت من علم النفس الفرويدي أرضية أولى لتفسيراتها النفسية للعقائد والقيم الثقافية الإسلامية. والصورة الظاهراتية المدعّمة بتحليل نقدي مادي للدين والتراث مستمد من فلسفة التنوير ومادي القرن التاسع عشر.

والفصل الرابع: في الأزمة المنهجية وصعود المنهج التكاملي، وقد تم ترتيبه على ثلاثة مقاصد: الأول في بيان أزمة الخطاب العربي المعاصر، وتعليلها، ووصف مظاهرها، والثاني: في الصورة الأولى للمنهج التكاملي، ويمثلها أصحاب النزوع المنطقي الحجاجي ذوو النزوع الصوفي، والثالث في الصورة الثانية لهذا المنهج، وهي التي يمثلها تيار الإحياء الإسلامي المعاصر، الذي ربط قضية مناهج التفكير والتدبير بمشروع البناء الحضاري المستقبلي للأمة الإسلامية، انطلاقا من منهج شمولي متنوع يربط الاعتقاد والعمل بقواعد التفكير العليا التي تحكم أركان التصور الإسلامي ومبادئ الفهم فيه.

هذا، وإن للبحث العلمي في تاريخ الأفكار خاصة، وفي زواياه المنهجية خاصة، من الصعوبات المتعلقة بتعدد المسالك النظرية ووعورة المداخل الاصطلاحية والمفهومية، ما يجعله معرضا لنقائص شتى، فالرجاء من العلي القدير ألا تتعدى منزلة اللمم. والله المستعان في السير إلى الغاية، وله الحمد في البدء والنهاية.

الفصل الأول

الفكر العربي والإسلامي المعاصر
الإشكالات والأسئلة الكبرى

مقدمة

يذهب كثير من مؤرخي الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، والمهتمين بقضاياه إلى أن هذا الفكر ظل يبحث في إشكالية واحدة عند جميع التيارات والمدارس[1] وهي: إشكالية النهضة. أثارها جيل الإصلاح في العروة الوثقى في

---

(١) من هؤلاء مثلا:

- محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر». المركز الثقافي العربي. البيضاء، ط ١. ١٩٨٢. ص ١٧.
- برهان غليون: «اغتيال العقل». المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت – ط ٦. ١٩٩٢. ص ٣٥.
- منير شفيق: «الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات». دار البراق تونس. والناشر للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. ط ١٩٩١/٣. ص ٢١.

عبارات من مثل: «انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك»[١]. وصاغها شكيب أرسلان في سؤاله الشهير: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» وهو السؤال الذي ما يزال حاضرا إلى اليوم في صيغ مختلفة[٢].

لكن المتأمل في مسالك الفكر العربي والإسلامي المعاصر يجد أن هذا السؤال لم يكن الإشكال الوحيد في هذا الفكر. فإن ثمة إشكالات عديدة أخرى ظلت مصاحبة له، أو مهيمنة عليه في إنتاجات فكرية عديدة. بعضها يتعلق بتعليل واقع تخلف المسلمين وتقدم الغرب (وهو المقصود بإشكال النهضة نفسه)، وبعضها الآخر متعلق بمسألة الألوهية ودورها في تصور العالم والإنسان، ومن ثم تثار أسئلة من مثل: علاقة العقيدة بالثورة، والحرية بالجبرية، والنص بالواقع، والتراث بالتاريخ، والنظر بالعمل، والفكر بالواقع، والمثالي بالمادي ...

صحيح أن البعض قد يلحق هذا النوع من الأسئلة بسؤال النهضة، من زاوية أن علة التخلف، وعلة الخروج منه معا، رهينتان بقدرتنا على حل هذه الإشكالات. لكن واقع الأمر، أن هذه الأسئلة تتميز باستقلالية معرفية بينة. لقد ظلت هذه الإشكالات حاضرة في الفضاء الثقافي للمسلمين حتى في عصور سالفة، بل هي الإشكالات التي تمس الإنسان في وجوده ومصيره. وإنما جرى تكييفهما في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر منذ القرن التاسع عشر، مع مقتضيات «مجال التداول» في العالم الإسلامي في هذه المرحلة. على أن ثمة طائفة أخرى من الأسئلة الإشكالية، أصبحت في الربع الأخير من هذا القرن أكثر حضورا في

---

(١) «العروة الوثقى». جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. دار الكتاب العربي. بيروت ط 3. ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م. ص ٧٠-٧٨.

(٢) ينظر مثلا: «من المسؤول عن تخلف المسلمين؟»، محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م. ثم «سر انحلال الأمة العربية وانحلال المسلمين». محمد سعيد العرفي. مؤسسة الرسالة بيروت. ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨م.

إنتاجات الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، وهي إشكالية منهجية تتعلق بالقراءة والتأويل، وتشتمل على أسئلة مثل: ما علاقة العقل باللاعقل، والدين بالعلم والفلسفة؟ وما علاقة النص بالتأويل؟ وما هي الإشكالات المنهجية في التعامل مع النص الديني والحصيلة التراثية؟

وهكذا، فإن ثمة ثلاثة أنواع من الإشكالات الأساسية التي عليها مدار الفكر العربي والإسلامي المعاصر: إشكال الألوهية والوجود الإنساني، وإشكال النهضة والصحوة، وإشكال المنهاج والقراءة. فلنشرع في بيان هذه الإشكالات، وتحديد أسئلتها، والكشف عن المظاهر التي تتجلى فيها.

المبحث الأول

إشكال الألوهية والوجود الإنساني

لقد شغل هذا الإشكال حيزا واسعا في الفكر العربي والإسلامي كله، وكان مجالا خصبا للحوار والجدل بين كل طوائف هذا الفكر ومدارسه. وقد أخذ أحد مظهرين متكاملين: أولهما عقدي والآخر معرفي.

١ـ المظهر العقدي:

أخذ البعد العقدي لهذا الإشكال صورا مختلفة منذ الكتابات العقدية المبكرة لجيل الإصلاح، وخاصة منها رد الأفغاني على الدهريين، ورسالة التوحيد لمحمد عبده، إلى دراسات التجديد والتأويل في العقائد مع حسن حنفي وأقطاب العلمانية، ودراسات إعادة بناء العقيدة الإسلامية على منهج السلف وبمراعاة حاجيات العصر مع التيار الإسلامي المعاصر.

وكانت أول صيغة إشكالية لهذا المظهر العقدي هي: علاقة الله بالإنسان. فقد أثاره الأفغاني لبيان أن الدين والإيمان بالله أساس المدنية، وأن الكفر الذي يحمله الماديون عامة والنيشريون[1] خاصة فساد للعمران، وتخريب لأفضل خصال

---

(١) نسبة إلى فريدريك نيتشه Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠)، وهو فيلسوف ألماني أسس فلسفته انطلاقا من الرؤية المادية فأطلق عبارته الشهيرة «لقد مات الإله»، ثم بذل قصارى جهده في أن يطهر العالم من أي ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته، أي من أي قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات (أخلاقية أو معرفية) تتجاوز المادى والمباشر، ويحطم اليقين المعرفي والأساس الديني للأخلاق. ودعا إلى الإنسان الأعلى الذي يحل محل الله في الأرض، وتبنى فلسفة القوة التي تقسم الأخلاق إلى قسمين: أخلاق السادة الأقوياء الذين يتسمون بغريزة السيطرة وحب الغزو والمخاطرة، ويحتقرون الرحمة، ويجدون النعيم في الانتصار والتدمير ويشعرون بسرور عميق وهم يعذبون الآخر، وقيم العبيد الضعفاء التى تتمثل في المحبة والرحمة وسائر الفضائل الإنسانية.

الإنسان[١]. وما زالت هذه الصيغة عنصرا مقوما للخطاب العقدي الإسلامي إلى الآن[٢]، انطلاقا من أن العلاقة بين الله والإنسان، إن كانت تنبئ عن تعارض في الماهية[٣]، إلا أنها بسبب ذلك تقتضي تحقيق الانسجام بين إرادة الإنسان وشرع الله، وأن ذلك يحقق مصلحة الكيان البشري على الأرض. وبالمقابل، حدد التيار العلماني منذ نشوئه في ظلال النصارى العرب، تلك الصيغة التناقضية بين الله والإنسان: وتتجلى - حسب اعتقاد العلمانيين - في كون الارتباط بالله يعني القضاء على استقلال الذات الإنسانية وحريتها، بل يمكن الادعاء بأن هذا الإشكال يمثل العقدة الجوهرية في النص العلماني، سواء في الكتابات التي تخصصت في دراسته[٤]، أو تلك التي أجابت عليه من خلال زوايا نظر مختلفة، فقد ظل مبدأ التناقض بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسان حاضرا في التصور العلماني ويتم التفكير من خلاله إلى الآن. ذهب إليه زكي نجيب محمود من زاوية إعجابه بالمنطق الفلسفي التجريبي، ودعا إلى تحويل العلاقة بين الله والإنسان إلى علاقة بين الإنسان والإنسان[٥]، وعلى هذا المبدأ دارت إيديولوجيا اليسار

---

(١) انظر: «حكيم الشرق ورسالته في الرد على الدهريين» دراسة وتحقيق رحاب خضر عكاوي. دار الفكر - بيروت. ط ١. ١٩٩٣. ص ٢٣٩-٢٥٤.

(٢) ينظر مثلا كتابات حسن البنا العقدية، ثم التركيز الواسع على وضع الإنسان في التصور الاقتصادي للإسلام على يد سيد قطب ومحمد قطب وغيرها. هذا التركيز الذي قاد الفكر الإسلامي المعاصر إلى الدعوة إلى تجديد العقائد وربطها بواقع الإنسان كما سيأتي.

(٣) الماهية Quiddité, Essence: لفظ منسوب إلى ما، أصلها المائية وقلبت الهمزة هاء لئلا تشتبه بالمصدر المأخوذ من الماء، وعند أرسطو هي مطلب: ما هو، أي ما به يجاب على السؤال ما هو؟ وتطلق الماهية في مقابل الوجود أو الظاهرة للدلالة على الجانب المتعقل في الشيء، ولذلك قد ترادف الماهيةُ الحقيقةَ والذات. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ١٩٨٢م، ج٢، ص ٣١٤-٣١٥

(٤) الدكتور أحمد خواجة: «الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي». منشورات عويدات - بيروت. ط ١. ١٩٨٣.

(٥) زكي نجيب محمود: «تجديد الفكر العربي». ص ١٣٦.

الإسلامي عند حسن حنفي ـ كما سيأتي ـ حيث اعتبر الإلهيات كلها إنسانيات مقلوبة تأثرا منه بفلسفة التنوير في الغرب وخاصة اسبينوزا وفيورباخ ومن دار في مدارهما[1]، وانتهى إلى أن الإلحاد الأوربي هو الدين الحق[2].

وقد وضعت صياغة أخرى للإشكال هي: علاقة المطلق بالتاريخ (أو الدولة بالمجتمع)[3]، وتم وضع ثنائية الدين والدولة في سياق هذا الإشكال. وارتأى عادل ظاهر معالجة موضوع العلمانية من خلال هذا المنظور الإبستمولوجي الفلسفي[4]. ومن ثم أجمع أقطاب المذهب العلماني على ضرورة إخضاع نشاطات الإنسان، بما فيها الدين نفسه لمناهج العلوم الإنسانية، ودعا كثير منهم إلى جعل «علم الإنسان» بديلا لعلم الكلام[5]. لهذا ارتبط إشكال الله والإنسان بمسألة واقعية علم الكلام، أي بالسؤال: هل علم الكلام بحث في الألوهية أم في الإنسان[6]. وعليه، هل يدخل علم أصول الفقه - وهو علم بالإنسان - في صلب الفلسفة الإسلامية على نحو ما فعل مصطفى عبد الرازق ومدرسته، أم في صلب علم

---

(١) ينظر: «من العقيدة إلى الثورة»، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ط١/ ١٩٨٨. فمدار الكتاب كله على هذه الفكرة. مثلا الصفحات: ج١/٦٣-١٦٦-١٦٧، ج ٤١/٢، ١/٢، ج ٣/٥٣٢-٥٤٠.

(٢) حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، ط ١٩٨١/١، ص ٦٨. و «قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر»، دار التنوير، ط ١ / ١٩٨١، ٧٠. واسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧، ص ١٥، وحسن حنفي: «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، مجلد ١٠، ع الأول، ١٩٧٩.

(٣) علي حرب: «مداخلات». دار الحديث. بيروت. ط ١٨٥/١. ص ١٩١-١٩٢.

(٤) عادل ظاهر: «الأسس الفلسفية للعلمانية»، دار الساقي. بيروت. ط ١٩٩٨/٢، ص٢١-٢٣-٧٢-٧٦-١٦١ وما يليها.

(٥) «نحو فلسفة إسلامية معاصرة». (أعمال ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي) مجموعة مؤلفين المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط /١٩٩٤. والدعوة لعاطف العراقي. ص ٣٤٧.

(٦) ينظر تعقيب محمود حمدي زقزوق في: نحو فلسفة إسلامية معاصرة. ص ٣٤٥.

الكلام كما فعل عبد المجيد النجار[١]، أم نخرجه منه نظرا لاستقلال موضوعه[٢]؟.

إن هذا المظهر العقدي لإشكال الألوهية والوجود الإنساني يأخذ أيضا صيغة أخرى عريقة القدم في الكتابات العقدية الإسلامية، وهي علاقة الحرية بالجبرية، وقد جدد النظر فيها الفكر العربي والإسلامي المعاصر بما يتلاءم مع المعطيات الثقافية الجديدة، فقد مال الفكر العلماني في غالبه إلى الإقرار باستقلال الإرادة الإنسانية عن الإرادة الإلهية، والقول بأن مفهوم الحرية الإلهية الكاملة يعني أن الفعل الإلهي متحرر من القيود السببية، ومع ذلك فهو خاضع للاعتبارات المنطقية العقلانية[٣]، كما أن القدرة الإلهية الكاملة لا تعني القدرة على فعل كل شيء حتى المستحيلات منطقيا[٤]. إن هذا الموقف القدري الجديد دفع التيار العلماني إلى تبني فكرة الحرية الإنسانية على النمط المعتزلي، نحو ما فعل زكي نجيب محمود في رسالة «الجبر الذاتي»[٥]، باستثناء بعض النزعات التوفيقية التي مالت إلى موقف من الحرية والإرادة أقرب إلى الحل الأشعري، كما يظهر ذلك بجلاء في مفهوم الاستقلال الذاتي للشخص عند محمد عزيز الحبابي[٦]. وما زالت الكتابات العقدية الإسلامية تضع هذه المسألة في أول اهتماماتها، منذ الأفغاني وإلى الآن، إما على نحو توقيفي كما عند محمد بن عبد الوهاب وحسن البنا. وإما على نحو أميل ما يكون إلى الكسب الأشعري كما عند جيل الإصلاح الأول

---

(١) «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي». عبد المجيد النجار. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط ١٩٩٧/١. ص ١٥٦.

(٢) محمود حمدي زقزوق: «تعقيب على النجار في: فلسفة إسلامية معاصرة». ص ٣٤٦.

(٣) عادل ظاهر: «الأسس الفلسفية للعلمانية». ص ٨٢-٨٣.

(٤) نفسه ص ٨.

(٥) زكي نجيب محمود: «الجبر الذاتي». ترجمة عبد الفتاح إمام. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٣. ص ٤ من المقدمة مثلا.

(٦) انظر: محمد عزيز الحبابي: «الشخصانية الإسلامية». دار المعارف. ١٩٦٩. ص ١١-١٢، ٧٩.

وبعض أعلام مدرسة الإحياء الإسلامي المعاصر[1]. فهل معنى ذلك حدوث تطابق بين هذا الموقف وموقف الاستقلال الذاتي في العلمانية الشخصانية؟

ليس هنا مجال الفصل في هذا الأمر، ولكن قصارانا أن نقول: إن الحد الفاصل بين المذهبين هو بناء مفهوم الاستقلال الذاتي على فرضية «المواجهة» بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية[2].

إن إشكال الحرية والحتمية له وجهان: وجه ماورائي يتحدد بالعلاقة بين الإنسان والله، وهو المعروف بمسألة القضاء والقدر، أو الجبر والاختيار، ووجه واقعي يتحدد بالعلاقة بين الإنسان والقيود المادية المحيطة به - طبيعية كانت أم إنسانية -، فهل الاستقلال عن الإرادة الإلهية يعني تحقيق الإنسان حريته «المطلقة» أم اسْتِبْدالاً بتلك الجبرية الإلهية جبريات طبيعية واجتماعية أشد؟

إن هذه التساؤلات شكلت مجالا خصبا للجدال الثقافي بين مختلف قطاعات الفكر العربي الإسلامي المعاصر، سواء على صعيد الدرس الثقافي العام أم على صعيد الدرس العقدي خاصة.

هذا ويتخذ المظهر العقدي لإشكال الألوهية والوجود الإنساني في حالة التوفيق أو الربط بينهما صورة تساؤل آخر عن علاقة العقيدة بالواقع، تجديدا أو تثويرا وتغييرا. بمعنى: هل تقتضي علاقة الله بالإنسان إقرارا بواقعية المعطى العقدي على صعيد الموضوع والمنهج كما يذهب إلى ذلك أغلب دعاة الإحياء

---

(١) كما عند محمد سعيد رمضان البوطي في: «الإنسان مسير أم مخير؟» ص ٢٩-٥٠-٥٥-٥٨-٧١. دار الفكر سوريا. ط ١٩٩٧/١. وانظر أيضا دفاعه عن الأشعري والماتريدي في الباب الأول من «العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر»، مطابع مؤسسة الوحدة، ١٩٨٢.

(٢) يقول الحبابي: «إن الشخص برغم استقلاله الذاتي وحريته، وقدرته على المبادرات ومواهبه يبقى تحت تصرف مشيئة الله، وهي مشيئة لانهائية ومطلقة وقديمة، في حين أن الإرادة الآدمية «متناهية نسبيا» فطرفا المواجهة إذن غير متعادلين». الشخصانية الإسلامية. ص ٧٩.

الديني[١]، أم ضرورة تفسير العقيدة تفسيرا إنسانيا صرفا ينجم عنه تغيير الثوابت العقدية ذاتها، كما يذهب إلى ذلك أقطاب التيار العلماني المتشدد، وفي مقدمتهم دعاة اليسار الإسلامي؟ أم يقتضي جعل طبيعة العقائد ألا تكون مُلْزِمة لأي معرفة عملية كما ترى العلمانية الصلبة[٢]؟

على هذه التخوم يتحول الإشكال من مظهره العقدي إلى مظهر معرفي ملازم له.

٢ـ المظهر المعرفي: علاقة النص بالواقع

سمى البعض هذا المظهر وحده إشكالية[٣]. وذلك لارتباطها بمجموعة من الثنائيات المتقابلة، كارتباط النظر (أو الإيمان) بالعمل، والفكر بالواقع والتراث بالتاريخ والدين بالمجتمع والمثالية بالمادية[٤]... ففي تياري الإصلاح الديني والإحياء الإسلامي، يثار هذا الإشكال من جهتين:

- إحداهما عقدية، وهي علاقة الإيمان بالعمل، والعقيدة بالشريعة.
- والثانية معرفية أصولية، وهي علاقة الشرع بالواقع الإنساني، فقها وتنزيلا.

كانت الجهة الأولى أكثر حضورا عند جيل الإصلاح، بينما قفزت الجهة الثانية من النظر إلى هذا الإشكال إلى واجهة الكتابات الإحيائية المتأخرة عقب المنعطف

---

(١) انظر مثلا، عبد المجيد النجار: «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي» ص ١٣٧-١٨٣.

(٢) «العلمانية الصلبة» مصطلح سمى به عادل ظاهر كل توجه علماني أقام موقفه على أسس فلسفية وإبستمولوجية عقلانية صرفة، وهو ما دعا إليه ظاهر نفسه وأدخل فيه علمانيين من شاكلة محمد أركون، انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية. عادل ظاهر ص ٦٢.

(٣) طيب تزيني: «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة». دار الينابيع. دمشق. ١٩٩٧. ص ١١ وما يليها.

(٤) المثالية Idéalisme هي الفلسفة التي ترد كل نشاط إنساني إلى الفكر، بالمعنى الواسع لكلمة فكر (عقل، روح، نفس...)، والمادية matérialisme هي الفلسفة التي ترد كل نشاط إنساني إلى الواقع، بالمعنى الواسع لكلمة واقع (مادة، اقتصاد، تجربة ملموسة...).

التاريخي الذي شهده هذا التيار بعد استشهاد سيد قطب ونكسة الإخوان المسلمين في سوريا خلال مطلع ثمانينات القرن العشرين، ومازالت هذه المسألة مثار نقاشات أصولية وسياسية بين مختلف أجنحة السلفية الجديدة، متداولة مفاهيم جديدة: نحو فقه الواقع، وفقه التدين والفهم المقاصدي للشريعة[١].

انطلاقا من الزاوية الثانية إذن، أصبح السؤال: «ما علاقة النص بالواقع؟» سؤالا ملحا على كل الخطابات الفكرية للمثقفين في العالم العربي والإسلامي، وإذا كان الكثير من تلك الخطابات أثار السؤال بهدف «إعادة قراءة» النص الديني، فإن الكتابات الماركسية نظرت إلى هذا السؤال على أنه مستمد من إشكال الألوهية والوجود الإنساني، باعتبار أن علاقة الله بالإنسان هي في نهاية المطاف، علاقة الفكر بالواقع، والمادية بالمثالية، وعملت على دراسة الثائية كلها - غالبا - من زاوية علاقة التراث بالتاريخ من حيث إن التراث نتاج التاريخ[٢].

ونظرا لما شهدته الأبنية الفكرية ومشروعاتها الثقافية التغييرية في العالم الإسلامي من أزمات وانتكاسات، مرحلة بعد أخرى، فقد سمى البعض هذا الإشكال «باللاحسم بين الفكر والواقع»[٣] أو العلاقة بين النظرية والتطبيق[٤]، أو صراع منطق الاسم ومنطق الفعل في العقل العربي على ما يقول العروي[٥]، أو العلم والعمل، والقيمة الخلقية والواقع، والقيمة الروحية والعلم كما يقول طه

---

(١) ينظر مثلا كتابات عبد المجيد النجار وبالأخص «فقه التدين فهما وتنزيلا».

(٢) انظر مثلا: طيب تزيني. «من التراث إلى الثورة». دار ابن خلدون. بيروت. ط ١٩٧٨/٢. ص ٢٩ وما بعدها.

(٣) محمد جابر الأنصاري «النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع». عالم الفكر. مجلد ٢٦ - ع ٤/٣ ص ٢٢٧-٢٥٧. وقد كانت هذه الإشكالية عند الأنصاري مدار كتاب بكامله شخص فيه عمليات التوفيق في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بين تلك الثنائيات التي سماها جدليات محظورة. ينظر «الفكر العربي وصراع الأضداد» محمد جابر الأنصاري. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. عمان ١٩٩٦,

(٤) نجد هذه الصيغة عند محمود أمين العالم. انظر مجلة عالم الفكر مجلد ٢٦ - ع ٤/٣ ص ٣٥٩-٣٧٥.

(٥) عبد الله العروي: «مفهوم العقل». مقال في المفارقات. المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ١٩٩٦. ص ٣٦٣.

عبد الرحمن[1]، أو قل: علاقة الثقافة بالفعل الاجتماعي، مما يقود إلى واحد من أكبر إشكالات الفكر العربي المعاصر: ألا وهو إشكال علاقة النخبة بالمجتمع، وهو إشكال ثلاثي الأطراف: المثقف والسلطة والمجتمع[2]، هذا الإشكال الذي يضرب بجذوره في تاريخ نظرية التأويل الباطنية عند قدماء الفلاسفة والصوفية من خلال ثنائية العامة والخاصة، وبذلك يكون المظهر الإبستمولوجي لإشكال الألوهية والوجود الإنساني متاخما لمظهره العقدي ومتداخلا معه.

---

(١) طه عبد الرحمن: «تجديد المنهج في تقويم التراث». المركز الثقافي العربي. ط 1، ١٩٩٤، ص ٣٥-٣٨.

(٢) ينظر مقاربة صور من هذا الإشكال في: «فكر الوصاية ووصاية الفكر: إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر». تركي حمد الحمد. مجلة عالم الفكر. عدد سابق ص ٣١٣-٣٣٧ وكذلك «اغتيال العقل». برهان غليون. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط ١٩٩٢/٦. ص ١٠٣-١٠٩.

المبحث الثاني
إشكال النهضة والصحوة

من زمن النهضة، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلى زمن الصحوة مع النصف الثاني من القرن العشرين، عرف الفكر العربي والإسلامي المعاصر إشكالا من نوع آخر، غير ذلك النوع العقدي الصرف الذي دارت عليه ثنائية الألوهية والوجود الإنساني، إنه يتعلق بسؤال شكيب أرسلان وجيل الإصلاح قبله وحركة الإحياء الإسلامي بعده عن سر تخلف المسلمين وتقدم غيرهم. يقول محمد عابد الجابري: «منذ بدء اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة «النهضة» أو على الأصح يبحث في مشروع للنهضة، بل يجب القول إن مشكلة النهضة هي التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات »[1].

غير أننا نلاحظ أن هذا الفكر وإن كان موحّد الإشكالية (النهضة) فإنه مختلف ومتنوع بل ومتعارض تماما في المضمون والرؤية، ذلك أن وحدة الإشكالية لا تنتج بالضرورة وحدة في الفكر، بل على العكس من ذلك - وحسب وقائع المرحلة التي نحن بصددها - أنتجت مواقف متناقضة. ترى ما السبب؟

إذا حصل الإجماع على ضرورة العمل من أجل الخروج من التخلف وبناء أمة متحررة ناهضة، فلماذا لا يحصل الإجماع على وسائل العمل؟

لماذا يحصل الخلاف والتنازع على اعتبار مرجعية الإسلام المنطلق الوحيد لدعوات التجديد والنهوض؟

---

(١) محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر». المركز الثقافي العربي. البيضاء. ط ١. ١٩٨٢ – ص ١٧.

الواقع أن المواجهة الحديثة بين الأمة الإسلامية والغرب حدثت وأمتنا تعرف انحطاطا شاملا فكرا ومعاشا، كما أن هذه الهجمة الاستعمارية الجديدة تتميز عن سابقتها الصليبية بمقاصد وأهداف ووسائل جديدة، فهي لم تكتف بالبعد المادي، في احتلال الأرض ونهب الثروة وإنما أرادت - للحفاظ على المكاسب المادية - احتلال العقل وسلب القدرات الذهنية، فكان إلى جانب استعمار الأرض استعمار آخر أكثر شراسة، هو استعمار العقل، وذلك بتغريب الفكر كي تكون التبعية اختيارنا الفكري حتى بعد تحرير الأرض وجلاء الجيوش. لهذا جاءنا الاستعمار ليس فقط بالعساكر والعتاد الحربي، وإنما أيضا بالشركات الاقتصادية والمالية والبعثات العلمية والمناهج الفكرية ومؤسسات التعليم والثقافة والإعلام. «إن الغرب استطاع بغزوه الثقافي احتلال جغرافية العقل تماما كما احتل الغزو العسكري من قبل جغرافية الأرض، كما أن الغزو الثقافي جزأ جغرافية العقل تماما كما جزأ الغزو العسكري من قبل جغرافية الأرض»[1]. نتيجة ما سبق لم تعد المرجعية الإسلامية كما كانت عبر تاريخنا الطويل الأساس الوحيد لكل محاولة للنهوض، والوسيلة المحركة لبواعث التجديد والاجتهاد والإبداع، وإنما تعددت المرجعيات وتضاربت المنطلقات نتيجة ما سرب الغرب للعقل العربي المسلم من فلسفات وإيديولوجيات متعددة. فأصبح النموذج الغربي في صيغه المختلفة بتياراته ومدارسه ومذاهبه، يزاحم المرجعية الإسلامية كمنطلق للنهوض والتغيير.

كل ذلك جعل الفكر العربي والإسلامي من عصر النهضة إلى عصر الصحوة يضع الإشكال في صيغة علاقة الإسلام بالغرب، أو الأنا والآخر، التجديد والاجتهاد والإبداع، وإنما تعددت المرجعيات وتضاربت المنطلقات نتيجة ما سرب الغرب للعقل العربي المسلم من فلسفات وإيديولوجيات متعددة. فأصبح النموذج

(١) الطيب بوعزة: «مشكلة الثقافة في الوطن الإسلامي». منشورات الفرقان. ط ١ - ١٩٩٢. ص ٣٤.

الغربي في صيغه المختلفة بتياراته ومدارسه ومذاهبه، يزاحم المرجعية الإسلامية كمنطلق للنهوض والتغيير.

لذلك أخذ الإشكال صيغا أخرى أهمها: علاقة الهوية والخصوصية بالعالمية والكونية، أو الأصالة والمعاصرة، أو التراث والتحديث أو الإسلام والعصرنة. ولكن هذه الثنائيات نفسها ليست واضحة الأطراف، إذ كل طرف منها قد كان مثارا لثنائيات إشكالية فرعية، فكيف تتحدد هذه «الأنا»؟ ما مضمون هذه الهوية؟ أهي الدين أم القومية؟ أهي الوحي والتراث الماضي في كليته أم في تجزيئه وانتقاء بعضه دون البعض الآخر؟ وأي العناصر يمكن انتقاؤها إذا لزم ذلك: أهو الوحي أوّلا، أم العناصر العقلانية، أم الحكمة الإشراقية؟ وما علاقة مفردات الوحي بمفردات الثقافة الغربية المنتمية إلى قطاع السياسة والاقتصاد والاجتماع؟[(١)].

كما أن السؤال عن الآخر لا يقل غموضا عن سابقه، فهل يتحدد «الغرب» ببعده الجغرافي قياسا على مركز الأمة العربية؟ كيف واليسار الروسي والصيني والوثنية اليابانية لا تخرج عن فلك الهيمنة التي يمارسها الآخر؟ هل يتحدد الغرب باليمين أم باليسار؟ وهل يمكن الفصل في الثقافة الغربية بين العلمي والتقني وبين الخلقي والإيديولوجي أم لا؟ وهل ثمة فصل قوي - في واقع الحال - بين الغرب والشرق كله؟

إن هذه التساؤلات كلها أفضت إلى إشكالات ما زال النزاع قائما بصددها في الفكر العربي والإسلامي إلى الآن وهي:

أ - **إشكال النموذج**: أعني أي النموذجين الثقافيين نلتمس لتحقيق النهضة؟ أهو النموذج الإسلامي أم النموذج الغربي؟ وداخل كل نموذج منهما، أي نموذج مذهبي فرعي أصلح وأصوب؟ وهل ينظر إلى المذاهب بإرجاعها إلى واقعها

---

(١) مثل علاقة العدالة بالاشتراكية والحرية بالليبرالية والشورى بالديموقراطية.. إلخ.

الخاص أم باعتبارها نماذج سابقة في حضارة أخرى، تمثل تجربة إنسانية عامة: تعرف ولا تنقل أو تعرف وتنقل؟

ب- **إشكال الوحدة والتعدد:** إن هذا التعدد في مكونات الذات وكذا في مكونات الغرب يضع أمامنا سؤالا ملحا: هل نبحث عن وحدة وراء هذا التعدد تشكل الهوية، أم نؤمن بفلسفة الاختلاف ونقر «بهوية متعددة»؟[1].

ج- **إشكال التقريب:** وهو الذي درس محمد جابر الأنصاري جانبا منه يتعلق بنظرية التوفيق من حيث أزمنتها ومضامينها وأزماتها، وسلك في درسه آخرون مسلكا يمس شرعة التقريب وآلياته[2]، سيما وأنه - في هذه الصيغة - واحد من المفردات الشرعية، وصيغة الإشكال أن يقال: هل هناك حد تكون عنده العلوم المنقولة ومذاهبها مفضية إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي الإسلامي؟ وما هي خصائص هذا المجال التداولي؟ وهو سؤال يؤدي الجواب عنه إلى إثارة إشكالات من نوع آخر، تتعلق بمناهج قراءة النص والتاريخ الثقافي للمسلمين.

---

(١) مذهب الهوية الواحدة التي تقف وراء الاختلاف والتغيير، مذهب أرسطي الأصل، ينكر النسبية في الفكر والوجود، ويقول بأن الاختلاف أمر ظاهري طارئ، أما حقيقة الشيء فواحدة ومطلقة. وقد هيمن هذا المذهب على الفكر العربي والإسلامي القديم، وخاصة بعد ارتباطه بالمنطق الأرسطي، وانتقده الخطيبي نقدا قائما على فلسفة «اختلاف» هو أصدق تعبير عن هوية متعددة، توشك أن تكون هوية متوحشة كما سيأتي. ينظر: النقد المزدوج. عبد الكبير الخطيبي - منشورات عكاظ. المغرب. ١٩٩٠. ص ٥-١٨.

(٢) سار في هذا المسلك على ضوء منهج منطقي حجاجي ونظرية تداولية في اللغة. طه عبد الرحمن في: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٣٧-٤٢٠.

المبحث الثالث: إشكال المنهاج والقراءة
مشكلة المنهاج في دراسة النص والتاريخ

إن الوعي بهذه الأزمة لم يظهر إلا في العقد السابع من هذا القرن، لقد كانت هزيمة ١٩٦٧ منعطفا قاد هذا الفكر بمختلف اتجاهاته إلى موقف «النقد الذاتي» وبدا لكثير من الباحثين أن ثمة أزمة في منهج التفكير، وتجلت هذه الأزمة ابتداء من ظاهرة التعدد والوحدة في هذه المناهج، وتحولت إلى عمق إشكالي قاد الفكر العربي والإسلامي إلى التفكير في بنية العقل المفكر ذاته. يتضمن هذا الإشكال نوعين من الأسئلة :

١ـ أسئلة الآليات المنهجية :

يرجع التساؤل عن هذه الآليات، وقيمته الإجرائية في قراءة الوحي والتاريخ إلى ظاهرة تعدد مزدوجة صاحبت استعمالها: فمن جهة يوجد ثمة اختلاف تضاد أول بين النتائج المتوصل إليها داخل المنهج الواحد بصدد الموضوع الواحد[١]. فهل يرجع ذلك إلى طبيعة الموضوع المدروس، من حيث تعقيد الموضوع وندرة المصادر المحققة والمواد الموثقة؟ أم يرجع إلى اختلال في تلك الآليات المنهجية الموظفة؟ إن هذا السؤال أفضى إلى إثارة جملة من الأسئلة تتعلق بهذه الآليات من جهات مختلفة أهمها :

١-١- علمية الآليات: معلوم أن كل من نقل هذه المناهج بهدف توظيفها في

---

(١) مثال ذلك أن استخدام الآليات المنهجية المادية التاريخية في دراسة سوسيولوجية الفكر الإسلامي وثنائية اليمين واليسار فيه انتهت إلى تناقضات صارخة ابتداء من بداية استعمال المنهج مع أحمد صالح وانتهاء بما صار إليه على يد جماعات اليسار الجديد مرورا بطيب تزيني وحسين مروة ومهدي عامل وغيرهم.

دراسة الوحي والتاريخ قد أخذها عن العلوم الإنسانية الغربية، زاعما أنها مناهج علمية موضوعية عقلانية[١]. والواقع أن هذه المناهج تحمل معها إشكالات معرفية معروفة، وهي تدور على أسئلة من نحو: ما هي العناصر الذاتية والموضوعية في هذه العلوم وآلياتها المنهجية؟ وأين يكمن الحد الفاصل فيما بين العلم والفلسفة والعلم والإيديولوجيا؟ خاصة وأن كثيرا من الإبستمولوجيين الغربيين أنفسهم صاروا يشككون في أن تكون ثمة موضوعية في ميدان هو أشد ما يكون خصوصية وتعقيدا، وهو ميدان العلوم الإنسانية. أي الآليات المنهجية «أقرب إلى العلم» من الفلسفة، أهي آليات المنهج التاريخي أم المادي التاريخي أم البنيوي أم النفسي ...؟ وإذا كان ضمن المنهج الواحد ثمة مدارس متناقضة فأيها «أقرب إلى العلم» إن جاز الحديث عن تقريب بين العلم والفلسفة؟

١- ٢- ما هي مداخل تطبيق المنهج على الموضوع (الوحي، التاريخ)؟ ما هي عوائقه وآفاته؟ فإذا كان لابد من بحث عن «بنية للعقل العربي المعاصر» مثلا، هل يكون المدخل من عقل الماضي، على نحو ما فعل محمد عابد الجابري أم على العكس من ذلك تصير إلى تحليل العقل العربي الحاضر كما يدعو إلى ذلك برهان غليون[٢]؟ وما الذي يمنع من حصول مجموع تلك العوائق الذاتية والموضوعية التي تحدث عنها فقهاء العلم[٣] أثناء عملية التطبيق تلك؟

---

(١) سوف يأتي تفصيل هذه المسألة بإذن الله. ولتفصيل المستوى العلمي لإشكال المنهج انظر: سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط ١ – ١٩٩٣، ص ٢٤-٤٢.

(٢) يصرح برهان غليون بأن طريقته مختلفة عن طريقة الجابري في تكوين العقل العربي، فهو يدرس بنية العقل العربي الحديث. ينظر: اغتيال العقل. ص ١٤٧، ٣١١ وما يليها.

(٣) «فقه العلم» ترجمة اختارها الدكتور طه عبد الرحمن لمصطلح «إبستمولوجيا» Epistémologie. والإبستمولوجيا هي الدراسة الوصفية والتحليلية والتاريخية والنقدية للمعرفة العلمية. ينظر مثلا «تجديد المنهج في تقويم التراث». ص ٤٤.

٢ـ أسئلة الممارسة التأويلية:

لاشك أن إشكالية التأويل عريقة في القدم، تناولها الفقهاء الأصوليون من جهة البحث عن ضوابط عملية الفهم والاستنباط، وجنح المتكلمون والفلاسفة إلى دراستها من زاوية العلاقة بين النص والعقل، بما هو نسق معرفي مذهبي محدد، ومازال الإشكال حاضرا في صورة عدد من الأسئلة أهمها :

- ما هي علاقة العقل بالنقل؟ أهي علاقة تضاد أم لا؟ وما هي طرق التأويل وضوابطه؟
- أي اتجاه منهجي في «علم التأويل»(١) أصلح، إن سلمنا بوجود علم للتأويل في مجال تضاربت فيه المدارس منذ تطبيقاته الأولى على الكتب المقدسة إلى اليوم؟ هل نلتزم بآليات التأويل الجوانية أم العقلانية أم الأنثروبولوجية أم اللسانية أم بالنظرية المقصدية والتداولية المعاصرة؟
- ما علاقة الدين بالفلسفة والعلم(٢)؟
- ما علاقة العقل بما يشاكله أو يفارقه من مفاهيم كالوعي واللاوعي، والأسطورة والخيال؟ وعلى صعيد الفعالية الحجاجية للعقل: ما الفوارق بين درجات الحجاج؟ هل ثمة فاصل بين البرهان والبيان والوجدان؟ وبين المعقول واللامعقول، وبين العلم والحقيقة والأسطورة(٣)؟ وهل العقل جوهر له وجود موضوعي، كما

---

(١) علم التأويل أوالهرمينوطيقا: Hermeneutique : «مصطلح تقني يفيد في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص وكيفية تفسيرنا واستعمالنا لها، خاصة في ما يتعلق بالإنجيل» (ديفيد جاسبير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص ١٥-١٦. فالمصطلح نشأ ضمن الاشتغال على التراث الإنجيلي، ولكنه عمم بعد ذلك ليدل على منهجية في قراءة النصوص الدينية والأدبية بصفة عامة.

(٢) تعتبر هذه المسألة من المواضيع الإشكالية الحرجة في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر كما تدل على ذلك أعمال ندوة: «نحو فلسفة إسلامية معاصرة». انظر مثلا الصفحات:٣٩٩-٤٢٧-٤٨٥-٤٨٧.

(٣) مما يثير الاستغراب أن أشد الناس تمسكا بالمناهج الأنثروبولوجية والبنيوية تجدهم حين يدرسون الوحي والتاريخ الإسلاميين يقسمونه إلى عقل وحقيقة من جهة وأسطورة من جهة ثانية، كما يظهر ذلك ==

كان يقول اليونان ومن سلك سبيلهم أم أنه صفة وعرض من صفات الإنسان، وفعالية من فعالياته كما يقول علماء المسلمين من أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية؟

خلاصة القول: أن الفكر العربي والإسلامي المعاصر، قد عرف ثلاث إشكالات كبرى يشتمل كل واحد منها على عدد كبير من الأسئلة التي لازمت هذا الفكر منذ بواكير نهضته الأولى إلى الآن. وأولها: إشكال الألوهية والوجود الإنساني، يدور على علاقة الله بالإنسان والجبر والاختيار في مظهره العقدي، كما يدور على صلة النص بالواقع والنظر بالعمل في مظهره المعرفي. وثانيها: إشكال النهضة والصحوة وهو إشكال علاقة الأنا بالآخر، ويتضمن ثلاث أسئلة إشكالية، عن النموذج، والوحدة والتعدد، والتقريب. وثالثها: إشكال المنهاج بشقه النظري عن أسئلة الآليات المنهجية وشقه التطبيقي عن أسئلة الممارسة التأويلية.

إن هذه الإشكاليات هي بمثابة مداخل أو مفاتيح لقراءة الخريطة المنهجية للفكر العربي والإسلامي المعاصر.

فما هي مناهج التفكير التي استند عليها الفكر العربي والإسلامي المعاصر في الإجابة عن أهم إشكالات هذا الفكر؟

وكيف تم استثمارها نظريا في الاختيارات الفكرية والعقدية، وعمليا في مشاريع الإصلاح السياسي والاجتماعي التي حملت لواءها التيارات والأحزاب والنخب المفكرة في العالم الإسلامي المعاصر؟

وكيف صارت قضية المنهج - التي كانت قضية بحث عن طرق تؤدي إلى حل تلك الإشكالات - إلى قضية إشكالية في ذاتها؟

==

مثلا في كتابات أركون، مع أن معقولية اللامعقول هو أهم ما جاءت به هذه المناهج. ينظر - مثلا - في دعوى تلك التفرقة: «من يهوه إلى الله» طيب تزيني، دمشق، ١٩٨٥، و «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط ١٩٩٠/١، ص ٢٩٢-٣٠٠.

فلنشرع في عرض أهم هذه المناهج، محررين لها حسب ظهورها التاريخي، ولحظات هيمنتها على قطاعات هذا الفكر، مبرزين خارطتها العامة، ومسالكها الخاصة، مبينين أدواتها العلمية، ونماذج تطبيقية منها، منعطفين على إظهار قيمتها العلمية والتاريخية، وطرق توظيفها في النظر إلى المسائل العلمية والعملية التي انشغلت بها.

الفصل الثاني

المناهج التاريخية

مقدمة

كانت المناهج التاريخية هي أولى المناهج الغربية الوافدة إلى حقول الدراسات الفكرية في الفلسفة وتاريخ الإسلام وآدابه، ولكن هذه المناهج اتخذت صورا مختلفة، تبعا لإطارها المذهبي الذي تصدر عنه، وقد هيمنت كل صورة منها في ظروف تاريخية من تاريخ الفكر المعاصر. فقد ابتدأت المناهج التاريخية، رغم مزاعمها الشمولية، متميزة بنزعة تجزيئية، وكانت في الأول مرتبطة بدفاع قوي عن منظومة القيم الإسلامية، عقيدة وممارسة، ولكنها اتجهت بعد ذلك - بسبب ارتباطها بالمادية التاريخية، أو بالأسلوب البنيوي - إلى اتجاه يدمر نظام العقائد الإسلامية، ويستبدل بها دينا إنسانيا مستمدا من نموذج فلسفة التنوير أو اليسار الهيجلي[1]،

---

(١) اليسار الهيجلي: أو الهيجليون الشبان: حركة فكرية فلسفية ظهرت في ألمانيا، تضم عدة فلاسفة كان ==

القائم على الشك والنقد. لذا فللمناهج التاريخية ثلاث صور:

- أولها: الصورة الوثائقية. وقد بدأت استشراقية غربية، وانتهت مدافعة عن الروح الحضارية الإسلامية مع الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه أمثال عبد الهادي أبو ريدة، وعلي سامي النشار.
- وثانيها: الصورة المادية الجدلية. وقد بدأت استشراقية ماركسية شرقية، ثم حمل لواءها مفكرون عديدون أمثال: صادق جلال العظم وياسين الحافظ، ثم أحمد عباس صالح وطيب تزيني وحسين مروة وغيرهم.
- وثالثها: الصورة البنيوية، وقد نشأت في ظلال الفكر الفرنسي المعاصر - مهد الفلسفة البنيوية وتطبيقاتها في العلوم الإنسانية - ومن أبرز أعلامها في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري ومحمد أركون.

==

منهم دافيد شتراوس وبرونو باور وفيورباخ وشترنر وكارل ماركس. عملوا على تفسير المثالية الهيجلية تفسيرا ماديا، وتبنوا على المستوى السياسي مواقف ثورية بلغت حد الفوضوية.

المبحث الأول
المنهج التاريخي الوثائقي

بدأ المنهج التاريخي الوثائقي مع البحوث الاستشراقية الأولى وأخذ صورته العربية الإسلامية مع مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلامذته، وخاصة منهم: عبد الهادي أبو ريدة، وعلي سامي النشار.

١ـ أدواته العلمية

يرتكز هذا المنهج - في صورتيه الاستشراقية والإسلامية - على خطوتين :

١-١- التحقيق والوصف: تقوم هذه الخطوة المنهجية حسب النشار على عمليتي التحليل والتركيب، بالنظر في الوثائق، وتطبيق طرق التحقيق العلمي عليها، من نقد خارجي، ونقد داخلي، والقيام بتحليلها ثم وضعها في نسق مذهبي تركيبي[١]. وقد أسهمت هذه المدرسة، بحق، بقسط وافر من الجهد في إخراج نصوص كثيرة من ركامها التاريخي المنسي، وعملت على إصدارها في مستوى جيد من الصرامة العلمية تحقيقا وتوثيقا.

١-٢- المقارنة واستخلاص النتائج: هي التي يسميها النشار بخطوة التفسير والرؤى[٢] حيث يتم إجراء تطبيقات فيلولوجية[٣] تقوم على المقارنة بين النصوص،

---

(١) علي سامي النشار:نشاة الفكرالفلسفي في الاسلام.دار المعارف ط ١٩٧٧/٧ /ج٢ /ص١١.

(٢) نفسه.

(٣) الفيلولوجيا phillologie : يترجم أحيانا بفقه اللغة المقارن، وأحيانا بعلم النصوص القديمة. ومعناه: دراسة النصوص اللغوية دراسة تاريخية مقارنة، واكتشاف عناصر التشابه بين لغة وأخرى، وملاحظة التغيرات التي تطرأ على اللغة عبر الزمن، ومقارنة التغيرات التاريخية بين اللغات المتشابهة، ولذلك نرى =

ورد بعضها إلى بعض بناء على مبدأ أساس هو: أن بعضها قد تأثر بالبعض الآخر وأخذ عنه، وذلك لاستخلاص النتائج، ومعرفة ما يمكن أن يعتبر جزءا متأصلا في الإسلام وتراثه، معبرا عن تلك «الروح الإسلامية» التي شكلت حضارة الإسلام وقيمه، مما يمكن أن يعتبر دخيلا عليه، متأثرا بروح غير روحه، مرتبطا بغيره من المذاهب والأفكار، يونانية كانت أو مسيحية أو يهودية أو فارسية...، وقد توسعت المدرسة الاستشراقية في هذا الأسلوب الفيلولوجي أكثر من المدرسة الإسلامية، حتى أفرغت الإسلام وحضارته من أي إبداع، وجعلتهما مجرد صور باهتة منقولة عن التراث الديني والحضاري للروم أو الهند أو الفرس. لذا أكد النشار أن المنهج الفيلولوجي ينبغي ألا يتعدى كونه جزءا من منهج أشمل، إذ ينبغي «ألا نقتصر في بحثنا لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وتطوره على تفسير واحد»[(١)]، وذلك إذا ما أردنا تحقيق الحياد العلمي والموضوعية، على الرغم من أن الموضوعية الحقة هي أمر عسير التحقيق حسب النشار[(٢)].

إن الخطوة المنهجية الأولى مستمدة حسب النشار من «المنهج الاستردادي»[(٣)]

==

أن مجال الفيلولوجيا يتحدد في قسمين: أحدهما: تحقيق النصوص والمخطوطات بغية نشرها. والثاني: مقارنة النصوص والأفكار لمعرفة التشابهات بينها، مما يسهل تفسير كيف تأثر بعضها ببعض. ولذلك قد يسمى المنهج الفيلولوجي بمنهج الأثر والتأثر.

ومنذ القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، كان المنهج المتَّبع في جميع البحوث الأكاديمية وفي الجامعات هو المنهج الفيلولوجي الذي ظهر في أوروبا مع إعادة اكتشاف النصوص اليونانية واللاتينية مع بداية عصر النهضة.

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص ١١.

(٢) نفسه.

(٣) المنهج الاستردادي: أو المنهج التاريخي ويسمى المنهج التكويني أيضا. وهو الذي نقوم فيه باسترداد الماضي تبعا لما تركه من آثار، أيا كان نوع هذه الآثار، وهو منهج دراسة العلوم التاريخية، وما يدخل تحت هذا الباب كالتاريخ الطبيعي. إنه يدرس وقائع غير موجودة حاضرا فيستردها حتى يدرسها. وهو ==

الذي هيمن على مؤرخي الفكر الفلسفي عامة. يقول النشار: «إننا جميعا – الباحثين في تاريخ الفلسفة – إنما نستخدم المناهج التجريبية مطبقة في نطاق العلوم الإنسانية، وهو ما يسمى في علم المناهج بالمنهج الاستردادي (...) لا أشك أن هذا منهج معظم مؤرخي الفلسفة، ولكن يأتي الاختلاف بيننا في التفسير والرؤى»[1]، أي: أن الخطوة الثانية المتعلقة بالمقارنة واستخلاص النتائج هي التي تؤدي إلى الاختلافات بين الدارسين لأنها تؤدي إلى الانتقال بالبحث من الموضوعية إلى مجال الذاتية.

٢ـ نموذج تطبيقي: علي سامي النشار

٢-١- الأدوات المنهجية وروح الحضارة

قدم علي سامي النشار إسهامات كثيرة في الدراسة التاريخية الوثائقية للفكر العربي والإسلامي، مستعملا فيها الأدوات المنهجية التي وضعها الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية». وقد اتخذت هذه الإسهامات شكلين: أحدهما نظري منهجي، عرض له النشار في كتاب «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، والثاني تطبيقي مفصل يبرز بجلاء في كتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» بأجزائه الثلاثة.

ففي مناهج البحث يجيب النشار عن «مشكلة العقل الإنساني في أمتين من الأمم: الأمة اليونانية والأمة الإسلامية». كيف يسير العقل في كل منهما؟ وكيف تنتظم

==

يستعمل طرق التحقيق أو النقد التاريخي للوثائق. وقال النشار: إن المسلمين قد أقاموا هذا المنهج على أسس علمية متينة، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث، وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية، وقد توصل المسلمون إلى كل من توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية، وفحص الوثائق، ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف... (علي سامي النشار: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، دار المعارف، ١٩٧٨، ط ٤، ص ٢٧١).

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص ١١.

أحكامه؟ وأي الدرج يرقاها ليصل إلى الحقيقة في كافة العلوم والمعارف؟ هل تتوافق تلك الأحكام العقلية المنطقية في تلك الأمتين، أم أن لكل أمة شرعا ومنهاجا[١]؟

إن القضية المنهجية تبدو حسب هذه الأسئلة، قضية عقلية معرفية، ولكنها في حقيقتها قضية حضارية واسعة، لأن الأمر يؤول - حسب النشار - إلى مفهوم «روح الحضارة» الذي ساد في الدراسات التاريخية المبكرة، فالمنطق الأرسططاليسي «هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون، وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود، وقد لَفَظَ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظا قاسيا، وحاربها أشد محاربة، كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة، وجنس مخالف، وتصور حضاري جديد ... فكان من المحتم أن يكون لها منهج في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية»[٢].

ما هي هذه المقومات المنهجية، وأين يمكن التماسُها في تاريخ الفكر الإسلامي؟

٢-٢- المقومات المنهجية في تاريخ الفكر الإسلامي

يحيل النشار - هاهنا - إلى التقسيم الرباعي لعلم المناهج إلى المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي والمنهج التكويني أو الاستردادي والمنهج الجدلي[٣]، ويبين أن المنهج الاستنباطي قد عرفه المسلمون باسم المنهج القياسي، ورأوا أنه عقيم لا يصل إلى علم نافع، وكان المنهج الذي وضعه المسلمون ضد المنهج الأرسطي هو المنهج الاستقرائي[٤].

---

(١) انظر: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، ص ٢٧٣.

(٢) نفسه، ص ٩.

(٣) «مناهج البحث». ص ٢٧٠.

(٤) نفسه، ص ١٢، ٢٧١.

كما عرفوا المنهج الاستردادي (أو التكويني أو التاريخي) أيضا، بل «أقاموه على أسس علمية دقيقة، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث، وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية، هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه فلنج وسينيوبوس ولانجو. وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخي، من نقد النصوص الداخلي والخارجي، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية، وفحص الوثائق ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف»[١]، ويعتبر النشار هذا المنهج بشكل عام جزءا من المنهج الاستقرائي التجريبي مطبقا في العلوم الإنسانية[٢]، وأما المنهج الجدلي فقد عرفه المسلمون من خلال آداب البحث والمناظرة والجدل «منهجا كاملا يشبه المنهج الجدلي الحديث، كما يطبق في أعظم المجاميع والأكاديميات العلمية»[٣].

إن ما يميز المنهج الإسلامي إذن هو هذا الطابع الاستقرائي التجريبي الذي جعل المسلمين مصدرَ هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج التجريبي[٤]. وهذا المنهج لا ينبغي البحث عنه «في كتب من يُدعَون فلاسفة الإسلام، وهم دوائر منفصلة، منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام، بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين: من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين»[٥]، وخاصة منهم أهل الكلام والأصول الأوائل (قبل القرن الخامس الهجري) وأهل الحديث والفقهاء حتى عصر ابن تيمية، وعلماء الإسلام في الطبيعة والرياضيات، وبشكل عام، فإن البذور الأولى للتفكير العقلي عند المسلمين تتمثل في الاجتهاد بالرأي[٦] وما انبثق عنه من مذاهب فقهية وكلامية.

---

(١) «مناهج البحث»، ص ٢٧١.

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ج ٢. ص ١١. وكذلك: «مناهج البحث». ص ٢٧١.

(٣) «مناهج البحث»، ص ٢٧١.

(٤) نفسه، ص ٢٧٧.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

أما أهل الأصول والكلام المتأخرون، فقد غلب عليهم مزج طرقهم بالمنطق الأرسطي ولم يتبين كثير منهم ذلك التناقض بينه وبين الروح الإسلامية، القائمة على المنهج الاستقرائي الذي بواسطته «نستطيع أن نفسر سِرَّ هجوم علماء المسلمين على الغزالي في محاولته مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين، فقد قام الغزالي بعملية المزج هذه في مطلع حياته العلمية فيما يرجَّح بدون أن يتبين له التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التي أملت هذا المنطق»[١].

أما فلسفة الفلاسفة كابن سينا ونحوه، فقد نشأت تحت عوامل خارجية تتمثل في الفلسفة اليونانية واليهودية والمسيحية والمذاهب الغنوصية[٢] الشرقية، وهو نفس التفسير الفيلولوجي الذي يعممه المستشرقون على كل قطاعات الفكر الإسلامي. يقول النشار: «إن فلاسفة الإسلام المشائين[٣] كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد لم يعيشوا في العالم الإسلامي إلا كدوائر ملفوظة، منفصلة عن تيار الفكر الإسلامي العام. إنهم عاشوا وكتبوا. ولكن لم يكن لكتاباتهم صدى، وانتهت مجامعهم الفلسفية، وعاش الكلام دائما، عقيدة يتعبد بها المسلمون حتى الآن»[٤].

---

(١) «مناهج البحث». ص ٢٧٥. وانظر كذلك ص ٢٣١.

(٢) الغنوص gnosis كلمة يونانية الأصل تعني معرفة أو بصيرة. وهي تقابل مصطلح العرفان أو المعرفة الباطنية القائمة على الكشف والحدس الروحي الصوفي في التراث العربي والإسلامي. والغنوصية أُطلِقَتْ على حركة دينية وفلسفية ازدهرتْ في القرنين الأول والثاني للميلاد. حيث يمكن تتبُّع مؤثراتها أو مصادرها في المقالات المبكرة المعروفة بالمجموعة الهرمسية، والكتابات العبرية الرؤيوية - وخاصة الفلسفة الأفلاطونية والكتب اليهودية المسيحية المقدسة نفسها. وقد انتقلت عبر الحركة الشيعية إلى العالم الإسلامي، وكانت جماعة أخوان الصفا من القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادياً) امتداداً لغنوصيي العصر القديم والشيعي، ثم هيمنت الغنوصية الباطنية على التصوف الفلسفي عند محيي الدين لن عربي والسهروردي وعيرهما.

(٣) الفلسفة المشائية: أطلقت هذه التسمية على الفلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو، لأن أرسطو كان يلقن دروسه على تلامذته مشيا، فاشتق لفلسفته اسم المشائية من ذلك، كما اشتق للرواقية اسمها من الرواق الذي كانوا يجتمعون فيه.

(٤) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام». ج ٣. ص ٢٨.

إن المنهج الإسلامي - فيما يرى النشار إذن - يستبعد تلك النزعة الصورية[١] العقيمة التي ميزت منطق اليونان وفلسفتهم وهو منهج «تكون منذ البدء مستندا على القرآن والسنة، معبرا عن روح الإسلام الحقيقي»[٢]، ثم تشكلت قوانينه وأساليبه مع علماء الأصول والكلام والفقه والحديث، فهل يعني ذلك استبعاد التصوف عن دائرة هذا المنهج الإسلامي؟

الظاهر من عبارات «مناهج البحث» أن الصوفية انتقدوا المنطق الأرسطي، ولكن نقدهم لا يمثل نقد علماء المسلمين لذلك المنطق «لأن الصوفية أنكرت العقل كأداة، ولا يقبل علماء المسلمين أو متفلسفتهم عقائد الصوفية ولا طريق المعرفة لديهم، ويرون أنها تجربة ذاتية لا تصلح قاعدة أو منهجا للحياة، وهذا ما يفسر لنا النزاع الذي حدث منذ القرن الثاني الهجري بين الصوفية والفقهاء، وبين الصوفية والمتكلمين، والذي اشتد في بعض العصور بعد ذلك اشتدادا كبيرا»[٣].

لكن النشار مع وضعه للمنهج الصوفي - هاهنا - خارج دائرة المنهج الإسلامي، نجده في نهاية الباب الرابع من مناهج البحث يضع الصوفية ضمن موقف مفكري الإسلامي من المنطق! ويذهب في «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» إلى نقد مناهج المستشرقين في دراسة التصوف[٤]، ويبين أن التصوف

---

(١) أي التي تبحث في صورة الدليل، أي بنائه المنطقي الشكلي لا بمحتواه المادي أوالواقعي.

(٢) نفسه، ص ١٢.

(٣) نفسه، ص ٢٧٤. وانظر كذلك ص ٢٣١ إذ يؤكد النشار هذا النزاع وأن الفصل الذي خصصه للمنطق الاستشراقي يعرض فيه منهج «مفكرين آخرين عاشوا في العالم الإسلامي ولم يقبلوا شيئا من صور التفكير المنطقية التي ذكرناها يونانية أو إسلامية وهم الصوفية».

(٤) حيث يردون الحياة الروحية في الإسلام إلى الأصول اليهودية والمسيحية والهندية والفارسية (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٣. ص ١٥) وأن هذه المناهج هي جزء من «علم الدفاع عن الدين المسيحي الذي بدأ في العصور الوسطى المسيحية وكانت غايته إقامة حرب صليبية ثقافية بجانب الحرب الصليبية العسكرية» (نفسه، ج ٣. ص ١٦).

ثلاثة أقسام: أولها التصوف السني، الذي «بدأ زهدا ثم تصوفا وانتهى إلى الأخلاق، ووضعه في صورته الكاملة أبو حامد الغزالي، وأصبح طريقا من طرق أهل السنة والجماعة»[١]، والثاني هو التصوف السلفي الذي توضح لدى الكرامية، ثم لدى الهروي الأنصاري، وانبثق عند ابن تيمية نفسه، ثم ظهر كاملا متناسقا عند تلميذه ابن القيم، وأما الثالث فهو القسم الفلسفي الذي بدأ - هو أيضا - زاهدا متصوفا قبل أن يصير فلسفة ظاهرها إسلامي، وباطنها غير إسلامي[٢]. ولما كان القسم الأول والثاني كلاهما من طريق المسلمين، فيمكن القول - حسب النشار - بأن هذه الأقسام الثلاثة تؤول إلى قسمين: أحدهما سني أو شيعي يقابله في أصالته وتعبيره عن روح الإسلام علم الكلام، وقسم فلسفي أخذ من مختلف الثقافات، ويقابله فلاسفة الإسلام المشائين[٣].

وهكذا نلاحظ أن النشار يضع الصوفية تارة خارج دائرة المنهج الإسلامي والروح الإسلامية، لا يربطهم بالفقهاء والمتكلمين إلا النزاع والمقاومة، وتارة داخلها، يعبرون عن أصالتها وروحها، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام، فما معنى هذا التردد في موقف النشار؟

إن منشأ هذا التردد نابع من غموض ذلك الفاصل، في المنهج التاريخي لدى النشار - بين الروح الإسلامية والروح اليونانية. فالنشار - ومعه المدرسة التاريخية كلها - تكاد تختزل ذلك الحد الفاصل في «المنطق الاستدلالي» العقلي، وما ارتبط به من تبنٍّ للفلسفة اليونانية أو عدمه. وهذا أمر صحيح، ولكنه غير كاف -إجرائيا - لبيان الحد الفاصل بين الثقافتين - أو الروحين - الإسلامية واليونانية. وهذا ما يفسر إدخال علم الكلام في دائرة العقل الإسلامي، والتردد في شأن

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ٣. ص ٢١.

(٢) نفسه، ص ٢٠-١٩.

(٣) نفسه، ص ٢٨.

الموقف الصوفي، كما أن فكرة «العداوة الشديدة» للمنطق الصوري غير كافية لبيان ذلك الحد الفاصل، فقد عادى المحدثون علم الكلام وذموه ذما شديدا أيضا، كما ذموا منطق اليونان وفلسفتهم، وليس صحيحا ما زعمه النشار من وجود عداوة شديدة بين الكلام والتصوف، ذلك أن ارتباط بعض المتكلمين بالتصوف ودفاعهم عن كبار المتصوفة ثابت في كتبهم ورسائلهم[١].

إن من يريد وضع الحد الفاصل بين مقومات الثقافتين أو الروحين - الإسلامية واليونانية - ينبغي أن يضع في اعتباره: المكونات العقدية، ومناهج التفكير، والمفاهيم التصورية، فضلا عن مبادئ الأخلاق وأسلوب الحياة، وطرق السياسة والتدبير؛ ما مدى قرب ذلك كله أو بعده عن مصادر الإسلام الكبرى، وهي الكتاب والسنة وقوانينهما؟

(١) انظر عبد القاهر البغدادي: «أصول الدين». دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨١. ص ٣١٥-٣١٦. حيث اعتبر الصوفية من أهل السنة، وقد رضي بعض الأشاعرة أبا منصور الحلاج وابن عطاء وابن خفيف والنصراباذي، وحتى ابن عربي الحاتمي الطائي صاحب نظرية «وحدة الوجود».

المبحث الثاني
المنهج التاريخي الجدلي

يعرف هذا المنهج باصطلاحات أخرى أهمها: المنهج المادي التاريخي، الذي يعتبر بمثابة تطبيق فلسفة المادية الجدلية - التي نشرها ماركس وأنجلز - في التاريخ الإنساني. ومعلوم أن المتن الماركسي الموروث عن المؤسسين الأوائل يشتمل على نمطين اجتماعيين مختلفين عرفهما المجتمع الإنساني: الأول: نمط عالمي، مركزه أوربا، وهو الخاضع لقانون المراحل الخمس[1]. والثاني: نمط الإنتاج الآسيوي[2].

ومعنى الجدل Dialectique في أصله اليوناني dialegomai تصادم الآراء المتقابلة بقصد معرفة الحقيقة، أو طريقة في الإقناع، واستعمله الفيلسوف اليوناني هيرقليطس Héraclite بمعنى الصراع والتغير المستمر في الطبيعة. وفي القرن التاسع عشر أعطى الفيلسوف الألماني للجدل ذلك المعنى الذي أخذه عنه ماركس: وهو أن الجدل عبارة عن منهج ينظر إلى أن كل شيء في الطبيعة والمجتمع والفكر يتطور من الأدنى إلى الأرقى بفعل التناقضات الداخلية التي تتحرك فيه. والمادية التاريخية

---

(١) قانون ظهر في كتابات كارل ماركس وصديقه فردريك إنجلز، ودافع عنه لينين وستالين بعدهما. ومؤداه أن تاريخ البشرية يمر - حتما - بخمس مراحل: المشاعية البدائية، الرق، الإقطاع، الرأسمالية، الشيوعية.

(٢) عرفه جان شينو بقوله: «أسلوب الإنتاج الآسيوي يتميز بالجمع بين النشاط الجماعي للمشتركات القروية وبين التدخل الاقتصادي لسلطة دولة تستغل تلك الجماعات وتحكمها في آن واحد ... من قبيل ذلك مراقبة الدورات الزراعية، وصيانة الطرق ومراقبة أمنها، والحماية العسكرية للقرى ضد غارات البدو أو جيوش الغزاة الأجانب، وتتولى الدولة المسئولية المباشرة عن بعض قطاعات الإنتاج الصناعي التي تنمى طاقات المشاعات القروية، على سبيل المثال في مجال المناجم والتعدين». جان شينو: «نمط الإنتاج الآسيوي: بعض منظورات للبحث»، ضمن كتاب نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت١٩٧٢ ص ٣٧.

Matérialisme historique هي القول بأن الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تنشأ عن أسباب اقتصادية خاصة، وذلك في مقتبل المثالية التاريخية التي ترد كل شيء إلى الفكر[1].

وقد نشأ المنهج التاريخي الجدلي في دراسة التراث الإسلامي في إطار بحوث الاستشراق الروسي، اعتمادا على مفهوم: ركود نمط الإنتاج الآسيوي، وتطور على يد رودنسون وجان شينو وميكويان، أما تطبيقاته في مجال دراسة الدين عامة والنسق العقدي الإسلامي منه خاصة، فقد بدأت في الفكر العربي والإسلامي مع صادق جلال العظم وياسين الحافظ[2]. بينما ظهرت تطبيقاته في مجال التراث الديني والثقافي للإسلام عامة مع أحمد عباس صالح وطيب تزيني وحسين مروة وغيرهم، ابتداء من مطلع العقد الثامن من هذا القرن عقب هزيمة الخامس من يونيو ١٩٦٧.

١ـ الآليات المنهجية

يوظف دعاة هذا المنهج آليات ثلاث، هي: القيم الثنائية[3]، والتحليل الاجتماعي الاقتصادي، والتوفيق الانتقائي.

١-١- القيم الثنائية: تتأسس هذه الآلية على القانون الأساسي في منهج

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ج٢، ص ٣١٠ .

(٢) عرض العظم نقده الماركسي للعقائد الدينية وفي مقدمتها الإيمان بالله والملائكة والجن واليوم الآخر في «نقد الفكر الديني» بينما عرض ياسين الحافظ موقفه من خلال ترجمته لكتاب ماركس وأنجلز «حول الدين» ونشره تحت اسم مستعار هو «زهير الحاكم» دار الطليعة. بيروت - ١٩٧٤.

(٣) القيم الثنائية: هي منهجية ترجع إلى تلك الفلسفة القديمة التي ارتبطت بمنطق أرسطو الصوري الذي لا يعترف بتعدد درجات الحقائق وتنوعها حسب مجالاتها وسياقات استعمالها، فلا توجد احتمالات أخرى غير الصدق المطلق أو الكذب المطلق للقضايا والأحكام، ولا درجات تتوسط بينهما. لذلك يقسم أصحاب هذه المنهجية التاريخ والفكر دوما إلى اتجاهين متناقضين تناقضا حادا..

«الجدل» وهو قانون التناقض الداخلي الذي يقضي بأن لكل شيء في الطبيعة والمجتمع نقيضه، وهو القانون الذي ورثه ماركس عن هيجل وصاغه مع أنجلز عام ١٨٤٨ مطبقا على التاريخ البشري في البيان الشيوعي: «إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات»[١]، ثم تم التدقيق فيه أكثر حتى انتهت صياغته إلى عبارات أحوط، من مثل عبارة أنجلز عام ١٨٨٠ حيث قال:

«إن التاريخ الماضي كله، باستثناء الحالة البدائية، لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات، وإن هذه الطبقات الاجتماعية المتناقضة كانت في كل لحظة معينة، نتاجات علاقات الإنتاج والتبادل، أي: نتاجات العلاقات الاقتصادية في عصرها» [٢].

انطلاقا من هذه القاعدة، لجأ دعاة المنهج التاريخي الجدلي إلى تفسير قضايا الدين والتراث من خلال منهج ثنائي القيم: يقسم التاريخ والفكر الإسلاميين إلى اتجاهين متناقضين تناقضا ذا طابع طبقي، ولكن هذا التعارض يأخذ صيغا مختلفة.

- فأحمد عباس صالح يرتكز على مقياس التقسيم السياسي، فيتحدث عن اتجاه اليسار واتجاه اليمين في الإسلام واضعا في الأول النبي ﷺ ومجموعة من الصحابة الأوائل كأبي ذر الغفاري وبعض الحركات السياسية والعقدية كالخوارج والمعتزلة ... بينما يضع في الثاني الملأ المكي القرشي، ومعاوية وغيرهم.

- وأما طيب تزيني، فيعرض تقسيما فلسفيا، يتحدث عن اتجاه مثالي غيبي رجعي، واتجاه مادي عقلاني تقدمي، يمثل الأول: الأشاعرة والفقهاء والغزالي، ويمثل الثاني المعتزلة وابن رشد، ولكن تزيني يرجع هذا التقسيم الفلسفي إلى التفسير الاجتماعي الاقتصادي الذي يكمن في التناقض الطبقي الإقطاعي

---

(١) كارل ماركس وأنجلز: «البيان الشيوعي». الشركة اللبنانية للكتاب. بيروت. لبنان. ص ٣٦. دون تاريخ.

(٢) إنجلز: «الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية». ترجمة إلياس شاهين ضمن «مختارات ماركس وإنجلز»، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، دون تاريخ، ص ٩٦.

داخل المجتمع العربي، وإن كان تزيني يعرض لتفسيرات تحول التناقض الطبقي إلى تناقض قومي بين الشعوبية والسلفية، فيصير الصراع (أو التناقض) بين إقطاع «عربي» وإقطاع «خارجي» يمثله البويهيون، فالأتراك، فالصليبيون![١]، بل ويمتد إلى المرحلة الراهنة[٢]. وهذا التردد بين البعد القومي والبعد الاجتماعي للتناقض الجدلي هو ما يفسر مظاهر ارتباك طيب تزيني في طريقة تصنيف التراث الفكري في العالم الإسلامي القديم[٣].

إن المنهج الثنائي القيمة يرجع إلى تلك العقلانية الأرسطية الصورية التي لا تعرف احتمالات أخرى غير الصدق المطلق أو الكذب المطلق للقضايا والأحكام، وقد أدى التطبيق التاريخي الجدلي لهذا المنهج إلى النظر إلى الفكر والتاريخ في الإسلام على أنه تاريخ ثنائية طرفها الأول يحمل صفات النقاء المطلق، بينما يحمل طرفها الثاني صفات الشر المطلق، فأما النقاء المطلق فمقياسه: المادية وأولوية العقل على النقل، والخروج على دولة الخلافة. وأما الشر المطلق فيتمثل في: مثالية الفكر، وتقديم النقل على العقل، وعدم الخروج على دولة الخلافة.

١-٢- التحليل الاجتماعي الاقتصادي: وذلك انطلاقا من مبدأ «الحتمية الاقتصادية» الذي عليه مدار المادية التاريخية، وقد صاغه أنجلز قائلا: «إن الفهم المادي للتاريخ ينطلق من الموضوعة[٤] القائلة: إن إنتاج المنتجات أولا، ثم تبادلها، يشكلان أساس كل نظام اجتماعي، وأنه في كل مجتمع معني يدخل حلبة التاريخ يتحدد توزيع المنتوجات، ومعه انقسام المجتمع إلى طبقات أو إلى فئات،

---

(١) طيب تزيني: «من التراث إلى الثورة». دار ابن خلدون. بيروت. ط ١٩٧٨/٢. ص ٣٦-٣٧.

(٢) نفسه، ص ٧٥-٧٩.

(٣) انظر مظاهر هذا الارتباك في: بوعلي ياسين «من التراث إلى الثورة» مع طيب تزيني، ضمن «الماركسية والتراث العربي الإسلامي». دار الحداثة. بيروت. ص ١٩٨٠/١. ص ٣٥-٣٩.

(٤) المقصود: الأطروحة – Thèse.

بما يجري إنتاجه، وبكيفية إنتاجه، وبكيفية تبادل هذه المنتوجات، ولذا إذا شئنا أن نجد الأسباب التي تحدد التغيرات الاجتماعية والانقلابات السياسية، وجب علينا أن نبحث عنها، لا في رؤوس الناس، لا في معرفتهم المتنامية عن الحقيقة والعدالة الخالدتين، بل في تحولات أسلوب الإنتاج والتبادل، أي: أنه يجب أن نبحث عن هذه الأسباب لا في الفلسفة، بل في اقتصاد العهد المعني»[١].

وهكذا انطلاقا من هذه الآلية يرى دعاة المنهج المادي التاريخي أن الإسلام - دنيا وفكرا وتاريخا - هو نتاج شروط اقتصادية حتمية، إن القرآن والسنة وسائر المدارس الفكرية والحركات السياسية في تاريخ الإسلام قد عبرت عن تلك الشروط الحتمية، فقد «جاء الإسلام العالم في وقته المحتوم»[٢] كما يقول حسين مروة، وذلك انطلاقا من تصور للتراث «يقوم على المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي»[٣]، لذا فمعنى أن يأتي الإسلام إلى العالم في وقته المحتوم أن «الحتمية إذن تاريخية، أي: مرتبطة بمسيرة الزمن التاريخي لجماعة معينة من البشر في نقطة معينة من نقاط التلاقي البشري على هذا الكوكب»[٤]. فالإسلام «ظاهرة اجتماعية تاريخية (...) حتى من جهته الإيمانية»[٥]، وعليه ينبغي تحليل الإسلام دينا وفكرا وتاريخا، على أساس أنه انعكاس لتحولات أسلوب الإنتاج والتبادل داخل المجتمع العربي في الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام، ولحظة ظهوره، وخلال تاريخ انتشاره.

تلك آلية أساسية في المنهج التاريخي الجدلي، ولكنها عرفت تطبيقا متباينا

(١) إنجلز: «الاشتراكية العلمية والاشتراكية الطوباوية»، ص ٩٨.

(٢) حسين مروة وغيره: «دراسات في الإسلام» . دار الفارابي. بيروت. ط ١-١٩٨٠. ص ٧ وما يليها.

(٣) نفسه، ص ٤١.

(٤) نفسه، ص ٧.

(٥) نفسه، ص ٦٨.

عند الدعاة إليها، فقد توصل ماسينيون بنفس الآلية إلى أن الإسلام جاء تعبيرا عن مصالح الملأ المكي القرشي، نظرا لما تضمنته نصوص القرآن من تشريعات لا تلغي مصالح الأغنياء، بينما يذهب حسين مروة وطيب تزيني إلى عكس ذلك تماما، فيجعلان الإسلام تعبيرا عن المضطهدين والمعدمين، في حين يذهب فريق ثالث إلى ضرورة رد الاعتبار إلى مفهوم «نمط الإنتاج الآسيوي» في تفسير علاقة الإسلام وفكره بالوضعية التاريخية الاقتصادية التي عبر عنها موضوعيا، وقد يضع البعض اصطلاحات أعم مثل «الوضعية الاجتماعية المشخصة» بديلا لاصطلاح أسلوب الإنتاج أو الحتمية الاقتصادية، كما يميل إلى ذلك أخيرا طيب تزيني في «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»[1]، ويقول بأن هذه الوضعية «تعبر عن منظومة من العلاقات والمؤسسات السوسيوثقافية والاقتصادية»[2] والتي «تُحدِّد»[3] النشاط الذهني للإنسان والأفعال المنبثقة عنه، أي: أنها تمتلك «إمكانية التحكم، إضمارا أو إفصاحا، أو كليهما معا، في مستويات ذلك النشاط، وفي معياريته التي ينطوي عليها»[4]. وعليه فإن القواعد المنهجية التي تفسر ذلك النشاط يحددها تزيني من موقع العلاقة بين البنية التحتية والأخرى الفوقية[5] في ثلاث قواعد[6]، (أولها): عدم فصل الإيديولوجيا عن الواقع المادي. و (الثانية): عدم فصل الدليل عن الأشكال المحسوسة للتواصل المجتمعي. و (الثالثة): عدم فصل التواصل وأشكاله عن قاعدته المادية.

---

(١) طيب تزيني: «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة». دار الينابيع. دمشق. ١٩٩٧. ص ١١ وما يليها.

(٢) نفسه، ص ١٩.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ٢٠-١٩.

(٥) نفسه، ص ٤٩. والمقصود بالبنية التحتية ـ أو البناء التحتي ـ التشكيلة الاقتصادية التي تشمل: أدوات الإنتاج والقوى المنتجة. وأما البنية الفوقية ـ أو البناء الفوقي ـ فتعني عالم الفكر، الذي يشمل كل الجوانب العقلية والوجدانية والقين الاجتماعية والسياسية والقانونية، والإبداعات الفنية ونحو ذلك. والبنية التحتية الاقتصادية ـ حسب المنهج المادي التاريخي ـ هي التي تتحكم في البنية الفوقية الفكرية.

(٦) نفسه، ص ٤٩-٥٠.

١-٣- التوفيق الانتقائي: يقصد بالتوفيق الانتقائي، إنتاج موقف نظري أساسه خطوات أربع:

- الأولى: تجزيء الأدوات المنهجية تجزيئا يقتضي المفاضلة بينها، لانتقاء الأفضل ليؤخذ والمفضول ليترك.
- الثانية: التوفيق بين الأدوات الفاضلة ولو تباينت أسسها الفلسفية وأطرها المنهجية.
- الثالثة: تجزيء مضامين التراث لانتقاء الفاضل منها وطرح المفضول.
- الرابعة: التوفيق بين المضامين الفاضلة، ولو تباينت أسسها الفلسفية وغاياتها العملية، ثم التوفيق بين ما فضل من تلك المضامين، وما فضل من تلك الأدوات المنهجية توفيقا لا يراعي خصوصية أي منهما.

والأمثلة على هذه الخطوات - في نصوص المنهج التاريخي الجدلي - لا يكاد يحصيها العد، ومن ذلك أن تيزيني في «النص القرآني»، مثلا يؤسس موقفه على تلك الخطوات الأربعة كما يلي:

١-٣-١- تجزيء الأدوات المنهجية واختيار أفضلها: إن تزيني لا يقلب النظر في الأدوات المنهجية التي أودعها المؤسسون الأوائل للمنهج المادي التاريخي، أو المطورون له، ولا يعمق البحث في طبيعة تلك الأدوات، بحثا يقتضي الاستقصاء النقدي لتأسيس معرفة علمية عنها، بل يكتفي باختيار بعض المفاهيم والأدوات، ويلغي بعضها على غير أساس، ومن هذه المفاهيم المفضولة المطروحة مفهوم الجدل نفسه[1]، ومفهوم نمط الإنتاج الآسيوي[2]، ولا يبقى سوى على مادية

---

(١) تم التنبيه إلى هذا المنزلق عند تزيني منذ بداية نشر مشروعه، انظر مثلا: مصطفى المسناوي: «مشروع رؤية تزيني: حضور المادية وغياب الجدل». مجلة أقلام. عدد ٦. سنة ١٩٧٧. ص ٢٣-٧٩.

(٢) انظر نقد بوعلي ياسين لتزيني فيما يتعلق بهذا الإلغاء لمفهوم أسلوب الإنتاج الآسيوي في: «من التراث إلى الثروة – مع طيب تزيني ضمن الماركسية والتراث العربي الإسلامي». مرجع سابق. ص ١١-١٢.

متطرفة، واضحة أحيانا، ومخبوءة أحيانا كثيرة تحت عبارة «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، كما يلجأ إلى تجزيء منهج ميشال فوكو الحفري[1] ويأخذ منه مفهوم الطبقات الرسوبية العميقة داخل التاريخ[2]، وتجزيء نظرية جوليا كريستيفا ليأخذ مفهوم التناص[3]، بالمعنى الباختيني[4] للكلمة لتبرير تعدد القراءات وارتباط كل منها بالوضعية الاجتماعية المشخصة[5].

١-٣-٢- بعد عملية التجزيء بين الأدوات الفاضلة والمفضولة يقوم تزيني بالجمع التوفيقي بين ما فضله من الأدوات المنهجية متجاهلا خلفياتها النظرية

---

(١) ميشال فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين،وتميز عنهم بمنهجه الحفري. وابتكر مصطلح «أركيولوجية المعرفة» الذي جعله عنوانا لكتابه L'Archéologie du Savoir الذي نشر عام ١٩٦٩.

وتتصف مقاربة فوكو الأركيولوجية بتحليل شروط وجود المعنى، بقصد عرض أسس إنتاج المعنى في مختلف البنى الخطابية. وعلى عكس البنيويين الباحثين عن التماثل والتجانس في الكينونة الخطابية، فإن فوكو يركز على الاختلافات. وليتمكن من وصف بنية خطابية، يركز فوكو على الخطابات المعزولة والمنسية والتي لم تقم بتغيير البنية الخطابية. بهذه الطريقة يمكن وصف أنظمة محددة يمكنها تقرير وتحديد نوع العبارات التي ستولدها. فالأركيولوجيا حفر في العبارة والخطاب بحثا عن تلك الأنظمة الداخلية العميقة.

(٢) تزيني: «النص القرآني». ص ٤٤ وما بعدها.

(٣) جوليا كريستيفا Julia Kristeva: بلغاريه استقرت في فرنسا، باحثة في السيميولوجيا وناقدة أدبية ومحللة نفسانية ومشتغلة بالقضايا السياسية. كانت من الأعضاء البارزين لجمعية «الكتاب» التي كانت تضم نخبة مفكري فرنسا من أمثال ميشال فوكو ورلان بارث.

ومفهوم «التناص» Intertextualité أو الحوارية النصية أو التفاعل النصي أو المتعاليات النصية أو التعالق النصي: يعني التداخل بين النصوص السابقة واللاحقة، فكل نص ما هو في النهاية سوى نتيجة لحوار معرفي مع نصوص أخرى سابقة عليه..

(٤) يتحدد هذا المعنى الباختيني بناء على ما يسميه باختين بالتفاعل اللغوي وعلاقته بالمجتمع. نظرا لأن باختين يتبنى الربط بين الماركسية وفلسفة اللغة. انظر: «الماركسية وفلسفة اللغة». ميخائيل باختين. ترجمة محمد البكري ويمني العيد. دار طبقال للنشر. البيضاء. 1988. الصفحات ٦-١٦، ٢٠-٣٣.

(٥) نفسه، ص ٤٨-٥٥.

الفلسفية، وأطرها المنهجية المتعارضة، إنه يجمع في تركيب واحد، بين مادية الفكر الجدلي، الذي يتضمنه مفهوم البنية التحتية الماركسية، وبين الطبقات الرسوبية العميقة التي وضعها فوكو في منهجه الحفري، ومفهوم التناص عند كريستيفا وبارت وباختين، فضلا عن نظرية ستراوس عن الطبيعة والثقافة، وموقف دريدا من الكتابة والقول الملفوظ[1]، ومعلوم أن عملية عزل المفهوم عن سياقه النظري والمنهجي يعتبر تشويها لمضامينه ومقاصده واستغلاله في ما يناقض «وضعية الخطاب» التي وضع فيها.

١-٣-٣- الخطوة الثالثة: وهي تجزيء التراث واختيار الفاضل منه وترك المفضول: يرتكز فيها تزيني على آلية التقسيم التي نجدها عند أغلب من تصدوا لدراسة التراث العربي والإسلامي[2]، ذلك أنه يقسم الفكر والتاريخ الإسلاميين إلى تيارين كبيرين: أحدهما تقدمي يمثل المادية والعقل والطبقات المضطَهَدَة، والثاني رجعي يمثل المثالية واللاعقل والطبقة المضطهِدَة، ثم يبالغ في تقسيم تلك التيارات بما فيها الاتجاهات المعاصرة.

على أن مقياس الأفضلية في التراث الثقافي هو موقع المفكر أو المذهب في الحركة التاريخية الارتقائية للاتجاه المادي الذي سيصل إلى كماله مع ماركس وإنجلز، فالفارابي مثلا – حسب حسين مروة – يشكل مرحلة من مراحل تاريخية الحقيقة[3]، لأن «كل حقيقة من الحقائق التي أصبحت بحكم المطلقة (...) كانت

---

(١) نفسه، ص ٥٦-٤١. وجاك دريدا .DERRIDA J (ت ٢٠٠٤م) فيلسوف فرنسي معاصر، مشروعه الفلسفي يقوم على تفكيك déconstruction أو هدم القوة الفائقة للوغوس، عبر البحث في هوامش النصوص للتعبير عن غير المعبر عنه. يحط من قيمة الكتابة، ويفتش عن أفكار غريبة تبحث عن نفسها داخل ذاكرة العلامات القديمة.

(٢) انظر العرض الدقيق لهذه الآلية عند: طه عبد الرحمن «تجديد المنهج في تقويم التراث». ص ٤٨-٥٥، لكن تجدر الإشارة إلى أن ما ذكره طه عبد الرحمن تحت آلية تخصيص العقل داخل – إذا ما تُؤُمِّلَ فيه- تحت آلية التقسيم.

(٣) حسين مروة: «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية». دار الفارابي. بيروت. ١٩٧٩. ج ٢. ص ٥٠٤.

من قبل - قياسا إلى مستويات المعارف العلمية في العصور السابقة - حقيقة نسبية تتدرج في نسبيتها إلى الأعلى والأرقى حتى تنكشف أخيرا كحقيقة مطلقة»[١]، لذلك فإن جذور هذه الحقيقة الكاملة - التي مفتاحها المادية التاريخية[٢] - نجدها عند المعتزلة، وابن الراوندي[٣] لأنه أنكر النبوات والشرائع، وعند الفلاسفة، لدفاعهم عن القيم العقلانية وإعطائهم بذورا جنينية عن نظرية التطور (البيولوجية) ونظرية الحركة، وقدم العالم، وأيضا عند الخوارج[٤] والمزدكية[٥]

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ج ١. ص ٣٤.

(٣) الراوندي، أو ابن الراوندي أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين (ت٢٩٨ هـ = ٩١٠ م): فيلسوف مجاهر بالإلحاد. من سكان بغداد . نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان . يوصف في كتب التاريخ والتراجم والفرق بأنه كان أولا من متكلمي المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد. قال ابن كثير: إنه ألف كتابا لابن لاوى اليهودي في مدة إقامته عنده (بالأهواز) في الرد على القرآن سماه (الدامغ للقرآن)، وألف كتابا في الرد على الشريعة سماه الزمردة... ونقل ابن الجوزي عن الجبائي أن ابن الراوندي وضع كتابا في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهرية والرد على مذهب أهل التوحيد، وكتابا في الطعن على محمد ﷺ. ينظر: البداية والنهاية لابن كثير، دار الحديث، القاهرة، ط ٦، ١١ : ١٢٠، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة وتصحيح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ١٣: ٩٩، والأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠: ١/٢٦٧-٢٦٨.

(٤) الخوارج: تاريخيا هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ثم عمم مؤرخو الفرق المصطلح فقال الشهرستاني: «كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان» (الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، المطبعة الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ، جـ١ ص١٥٥). والشرط في ذلك، حسب ابن حزم، موافقة الخوارج في «إنكار التحكيم، وتكفير أصحاب الكبائر، والقول بالخروج على أئمة الجور، وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار، وأن الإمامة جائزة في غير قريش» (الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، جـ٢ ص٢٧٠).

(٥) المزدكية: أسسها مزدك (٤٨٧-٥٢٣هـ)، كان مانويا وانشق عن ماني، دعا إلى ديانة بلا تكاليف فقال: إن الإنسان يكون ربانيا إذا توفر على أربعة أمور هي: التمييز والفهم والحفظ والسرور، فمن اجتمعت فيه =

والخرمية[1] لدفاعهم عن القيم الثورية والاشتراكية.

١-٣-٤- وهكذا تقود هذه الخطوة إلى الخطوة الرابعة، وهي التوفيق بين تلك المواقف والمذاهب والحركات التاريخية على الرغم من تباين أسسها الفكرية وغاياتها العملية، ثم التوفيق بينها وبين ما تم تفضيله من الأدوات المنهجية توفيقا لا يراعي خصوصية أي منهما.

لا يمكن الجمع في تيار واحد كلا من المعتزلة والفلاسفة المشرقيين والمغاربة ومحيي الدين ابن عربي والحركات المتطرفة كالخوارج والخرمية والمزدكية ... فمذاهب القوم متباينة أشد التباين، وظروف نشأة كل واحد منهم مختلفة، وغاياتهم الفكرية والسياسية ليست منسجمة، وليست بالضرورة كلها مدافعة عن قيم العقلانية والحرية والمادية، وإذا كانت هذه المذاهب والحركات تمثل اليسار في الإسلام، فهل كان محمد ﷺ هو المؤسس لفكر الخوارج والمعتزلة والفلاسفة والخرمية بسبب كونه يمثل فئة المضطهدين لا المضطهِدين؟ وهل كان محمد ﷺ - وهو النبي الموحى إليه بالقرآن الكريم - أيضا لحظة من لحظات تطور الفكر المادي، وداعية إلى أفكار تنتسب إلى شجرة المادية التي تمتد في

==

ارتفعت عنه التكاليف. ويكون الناس سعداء إذا كانت متع الدنيا مشتركة بينهم. فدعا أتباعه إلى أن تكون ملكية النساء والأموال مشاعا بينهم. ولذلك يعتبر دعاة اليسار هذه المزدكية نموذجا مضيئا في التراث (!). أدرجها ابن النديم ضمن الخرمية، واختار المحقق الحرمية بدل الخرمية. ينظر في التعريف بها: الفهرست لابن النديم، تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال، القاهرة، ٢٠٠٦، ٣٤٢/١، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، مصر، ط ٢، ١٩٩٩م، ١٣٠٧/٢.

(١) الخرمية، أتباع بابك الخرمي، كان يقول لأتباعه: إنه إله، وأحدث في مذاهب الخرمية القتل والغصب والحروب والمثلة. والخرّم أو الخرّمي لفظ فارسي الأصل، يعني الصفاء أو السرور, واستعمل بعض مؤرخي الفرق والأعلام الحرمية، وهي كما يقول محقق الفهرست: أكثر تعبيرا عن تعاليم هذه الطائفة المذمومة، النى منها: أن لهم مشاركة في الحرم والأهل... انظر: الفهرست لابن النديم، ٣٤٢/١-٣٤٦، ٣٦٣.

جذورها إلى هرقليطس[١]؟ وهل كان الدفاع عن قيم العقلانية يقتضي بالضرورة تبني الفكرة المادية ونزعة التحرر حتى في الفلسفة الغربية نفسها؟

إن هذه النظرة لا تختلف عن منهج «الأثر والتأثر» الذي يبحث في أصول الأفكار وانتقالها بين الثقافات، وعليه فلا فرق يميز بين من يستنبط المادية الجدلية من تراث خاص بإشكالاته وقضاياه ومساره التاريخي، وبين من يستنبط منه شخصانية إسلامية ووجودية إسلامية، ومن يستنبطون العلوم الطبيعية من القرآن[٢]، وهو أمر يرجع إلى نوعين من الآليات تهيمن على كل الدراسات التجزيئية للتراث: إحداهما: الآليات العقلانية المجردة التي تم نقلها دون نقدها؛ والثانية: هي الآليات الإيديولوجية التسييسية، التي تخضع قضايا الماضي ومشاكله إلى مفاهيم الحاضر ومشاغله[٣]. تلك هي الأدوات المنهجية التي استثمرها دعاة المنهج المادي التاريخي في دراسة الإسلام وفكره وتاريخه، فأين تظهر تطبيقاتها على صعيد الموقف من العقيدة؟

٢ـ المنهجية المادية الجدلية التاريخية والموقف من الدين

٢-١- المرجعية الماركسية ونقد الدين:

لقد اعتمد دعاة هذا المنهج على المرجعية الماركسية، فكريا، و«الأممية الشيوعية»

---

(١) هرقليطس Heraclite (٥٤٠-٤٧٥ق.م): أحد الفلاسفة اليونانيين الطبيعيين، اشتهر بفيلسوف التغير، القائل بأن كل شيء في تغير، مادي يعتبر أصل العالم من نار، حيث قال: «العالم واحد لم يخلقه أي إله أو أي إنسان، لقد كان، وهو الآن، وسوف يظل نارا تتوهج وتنطفئ على حسب نواميس محددة»، ونظرا لجمعه بين النادية والتغير (أو الجدل) اعتبره كارل ماركس أباه الروحي.

(٢) علي حرب: «الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، ضمن الماركسية والتراث العربي الإسلامي». مرجع سابق. ص ١٤١.

(٣) انظر هاتين الآليتين وأثرهما على هذه النظرة التجزيئية التفضيلية: طه عبد الرحمن: «تجديد المنهج» ص ٢٥-٢٨.

تطبيقا، وكانوا من المنخرطين في الأحزاب الشيوعية واليسارية عموما، في الوطن العربي والإسلامي، لذلك كان الموقف من الدين عموما، ومن العقيدة على وجه الخصوص، لا يخرج في إطاره العام عن الموقف المادي التاريخي لهما، لكن طبيعة المراحل التاريخية والتطورات السياسية والثقافية التي واكبتها الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي والإسلامي، جعلتها تتوسل في بناء موقفها ذاك بإستراتيجية تدور على هدم العقائد الدينية لما لها من دور في بناء عقلية غيبية اتكالية مسؤولة عن التخلف، ولما تضعه من عوائق أمام إنجاز مشروع الثورة الاشتراكية في الوطن العربي، لكن تلك الإستراتيجية التهديمية[1] عرفت صورتين: إحداهما الهدم المباشر والثانية الهدم بالواسطة، الأولى تتوجه مباشرة إلى العقائد الدينية والمغيبات عامة، كالله والملائكة والشيطان واليوم الآخر، وتحليلها على أنها جزء من التفكير السحري والأسطوري في تاريخ البشر. والثانية تتوجه إلى نقد هذه العقائد بواسطة نقد «عقلية الجمهور» الذي يؤمن بها، أو الحركات التي تقر بها، وفي مقدمتها السلفية، فيتم نقد الدين تحت عبارات مثل: نقد الفكر الديني، نقد الخطاب الديني، نقد العقل الإسلامي...

إن نقد الدين، ابتداء من صادق جلال العظم إلى تزيني وحنفي ونصر أبو زيد... لا يخرج عن المرجعية الماركسية، والالتزام بمتونها الأصلية حرفيا أو تأويليا؛ إذ يرى أصحاب هذه المرجعية أن «المادية الديالكتيكية هي أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية[2] متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه»[3].

---

(١) انظر بصدد هذه الإستراتيجية التهديمية في المنهج المادي التاريخي: إدريس نغش الجابري: «السلفية والسلفية المضادة»، مجلة الفرقان المغربية، العددان ٧ و ٨ سنة ١٩٨٧.

(٢) يقصد العظم بالصورة الكونية: النظرة العامة والشاملة حول طبيعة الكون والإنسان والحياة عامة، ويتم التعبير في أغلب الأحوال عن هذه النظرة إما عن طريق الميثولوجيا والملاحم أو الدين بالمعنى الواسع للعبارة أو التأمل الفلسفي العريض، أو عن طريق مزج من كافة هذه السبل والوسائل. انظر «العظم» (صادق جلال): «نقد الفكر الديني» ، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٢٧.

(٣) «نقد الفكر الديني». ص ١٤٥.

ولذلك كانت ترجمة نصوص ماركس وأنجلز عن الدين إلى اللغة العربية أمرا ضروريا - حسب ياسين الحافظ - لأنها تمدنا بالمنهج الملائم والإطار النظري لنقد الدين والوعي بحقيقة التأخر العربي وتصفية الحساب من كل ما هو وسطوي لخوض غمار التجربة النهضوية[١].

إن النصوص الماركسية الأولى عن الدين تعطي الإطار النظري والمنهجي لفهم «الظاهرة» الدينية ونقدها بمنهج المادية التاريخية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ومدار هذه النصوص كله على اعتبار الدين وعيا مزيفا بالواقع، لأنه تحقيق وهمي في العالم الآخر لما لم يمكن تحقيقه في عالم الواقع، وهو ما تلخِّصه عبارة ماركس الشهيرة التي ترجمها ياسين الحافظ بما يلي:

«الدين زفرة المخلوق المضطهَد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح، إنه أفيون الشعوب»[٢]. لذلك كان نقد الدين على طريقة فيورباخ شرطا ضروريا لمن أراد أن يكون ماركسيا، إنه «قناة النار» التي على كل فيلسوف أراد الانتقال من المثالية إلى الواقعية أن يتطهر من خلالها[٣]، لأن فيورباخ جعل العقائد الدينية «إنسانيات مقلوبة» وأسس بذلك لفكرة «تاريخية» تلك العقائد، وفي مقدمتها العقيدة في الله تعالى.

إن النصوص الماركسية عن الدين تدلنا على أن ماركس لم يكن «عالما في تاريخ الأديان، ولا خبيرا إنسانيا في الإناسة الدينية[٤]، وكانت معرفته في هذا

---

(١) ياسين الحافظ: من مقدمة ترجمته العربية لكتاب «حول الدين» . ص ٨-٧.

(٢) نفسه، ص ٣٢.

(٣) لذلك سيتذرع حسن حنفي بهذا النص لإبراز ضرورة نقد الدين على ضوء منهج فيورباخ ويقول: «كان فيورباخ بحق على ما يقول ماركس قناة النار كما يدل عليه اشتقاق الإسم Feuerbach (Feuer = نار، Bach = قناة» يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية (الاغتراب الديني عند فيورباخ، حسن حنفي: «عالم الفكر». مجلد ١٠. ع ١. ص ٤٣. س ١٩٧٩).

(٤) الإناسة ترجمة لاصطلاح: أنثروبولوجيا، وهو فرع من العلوم الاجتماعية يتخصص في دراسة ثقافات الشعوب القديمة.

الجانب ضئيلة ... ومجموعة آرائه في هذا المجال لا تزيد عن كونها مجموعة من الملاحظات والانطباعات العابرة، وتدخل في إطار الأفكار المسبقة، والعامة، لا بل في غاية العمومية إذا توخينا الدقة»[١]، ولكن الماركسيين العرب تجاهلوا كل هذه النقائص واعتبروا ذلك النقد الماركسي للدين شرط النظر العلمي للعقائد الدينية. وجنحوا إلى أن الدين عامة ـ بما في ذلك الدين الإسلامي ـ «يتعارض مع العلم، ومع المعرفة العلمية قلبا وقالبا، روحا ونصا»[٢]، ورأوا أن الموقف الديني، «في طريقه إلى انهيار تام، لأننا نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل وبتحويل صناعي واشتراكي جذري، لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرنين الأخيرين: (رأس المال) و (أصل الأنواع)»[٣].

ترجع هذه «النظرة العلمية» (!) إلى الدين إذن إلى هذين الحدثين الثقافيين: كتاب رأس المال وكتاب أصل الأنواع، مع العلم أن الكتابين معا لا ينتميان إلى «علم الأديان» أصلا، وموضوع كل واحد منهما بعيد عن الدرس العلمي للعقائد الدينية، أما الأول فهو بحث في التشكلات التاريخية للاقتصاد السياسي الرأسمالي، وأما الثاني فهو كتاب في التاريخ الطبيعي، ولا يحل إشكال العلاقة بين العلم والدين، إلا تبعا لقراءات تأويلية خارجية، قابلة للاختلاف والتعارض. ونحتاج إلى مراجعة كل النصوص الماركسية لتشكيل نظرتها للدين التي ترِدُ في لغة إنشائية فقيرة إلى البحث العلمي. لذا فإن الإشكال الذي ينطلق الخطاب الماركسي العربي منه، في سعيه لإقامة تضاد مطلق بين العلم والدين «هو إشكالية مصطنعة وتنتمي فعلا لا إلى منطق العلم، بل إلى عالم الأدلوجة المتخشبة»[٤].

---

(١) تركي علي الربيعو: «الدين في الخطاب الماركسي العربي». الفكر العربي المعاصر. عدد ٩٤-٩٥. سنة ١٩٩٥. ص ٥٧.

(٢) «نقد الفكر الديني». العظم. ص ١٥.

(٣) نفسه، ص ١٤.

(٤) الربيعو: «الدين في الخطاب الماركسي العربي». الفكر العربي المعاصر. عدد سابق. ص ٥٥.

٢-٢- معالم النظرة النقدية إلى الدين في المنهج المادي التاريخي:

يمكن اختزال تلك المعالم في العناصر النظرية التالية:

٢-٢-١- أسطرة العقائد: إن مقومات العقائد الدينية حسب هذا الموقف الإيديولوجي لا تختلف عن المقومات الأساسية للأسطورة والسحر، فهو - كالأسطورة - تعبير عن طفولة الفكر البشري، إن خصائص الفكر التقليدي السحري «هي نتاج تاريخه الذي لم تخصبه عقلانية الحداثة الصاعدة، لذلك لم يعرف في تاريخه الطويل قطيعة معرفية مع ماضيه الأسطوري المسكون بالمقدس المنحدر إليه من طفولة العقل البشري»[١].

لذلك ينبغي دراسة العقائد الدينية - حسب هذا التصور - «ضمن حدود المعطيات البديهية للتفكير الميثولوجي، وبدون أن نخرج عن مسلماته الأولية» [٢].

وأول هذه المسلمات: أن الإنسان «كما أنه الحيوان الوحيد الذي يتصف بالنطق، فإنه الحيوان الوحيد أيضا الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها إلى ميثولوجيات معقدة يؤمن بها إيمانا جازما كما لو كانت حقائق واقعية لا ريب فيها»[٣].

والمسلمة الثانية أن التفكير الأسطوري، من حيث كونه يغرف من الخيال البشري، ويعبر عن وجه من أوجه النشاط العقلي للإنسان فإنه يقع في أساس الدين والفن والتأمل الفلسفي[٤].

---

(١) العفيف الأخضر: «ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي السحري المعرفية». قضايا فكرية. الكتاب ١٥-١٦/١٩٩٥. ص ٣١. والحق أن اتهام الدين بالأسطورة هو الذي يمثل طفولة العقل البشري، بل بدائيته وجاهليته. فالقرآن الكريم يروي في غير ما آية عن اتهام الكفار والمشركين وأهل الجهالة والسفاهة لأنبيائهم وهم صفوة العقلاء بأنهم يرددون أساطير الأولين. فأية حداثة في موقف المادي التاريخي من الدين إذن؟!

(٢) «نقد الفكر الديني». العظم: ٥٧.

(٣) نفسه، ص ٥٧-٥٨.

(٤) نفسه، ص ٥٨.

انطلاقا من هاتين المسلمتين يبين المفكر المادي التاريخي طبيعة بحثه في العقائد الدينية قائلا: «إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية. إن تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلم بطريقة معينة توحي في الظاهر وكأن الشخصيات التي أذكرها موجودة بالفعل، ولكن يجب ألا يخدعنا هذا الوهم اللغوي»[١]، لذا يلتزم دعاة المنهج التاريخي الجدلي بالتفسير المادي لنشأة الدين، هذا التفسير الذي ورثته الماركسية عن بعض فلاسفة التنوير مثل فيورباخ، فليس الدين تنزيلا من السماء، بل نشأ من جذور نفسية هي: الخوف من القوى الخفية وحاجة الإنسان إلى التوصل إلى أسباب الظواهر. يقول بوعلي ياسين بأن الدين «انعكاس لواقع معين (...) استقلال البناء الفوقي في وعي البشر عن البناء التحتي، وعكس الأدوار في وعيهم، إذ أصبح «العقل» أو «الروح» يتحكم بالجسم (ازدواجية الإنسان) وأصبح المخلوق (الآلهة) يتحكم بمصائر الخالقين (البشر)»[٢]، ويبني بوعلي ياسين هذه النتيجة على الفرضية الماركسية التي صاغها إنجلز في كتابه (ضد دوهرينغ) والتي تقول: إن الدين «ليس إلا الانعكاس الخيالي في رؤوس الناس لتلك القوى الخارجية التي تتحكم بوجودهم اليومي، هو انعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية»[٣]، لذا كانت علاقة الوحي بالنبي ﷺ وأصحابه تجسد «أسطورية التاريخ وتاريخ الأسطورة في وعي محمد وأنصاره» حسب ادعاء طيب تزيني.

---

(١) نفسه، ص ٥٩.

(٢) بوعلي ياسين: «الثالوث المحرم». ط ٤. دار الطليعة. بيروت ١٩٨٠. ص ١٤-١٥.

(٣) نفسه، ص ١٤. وانظر حنفي: «الاغتراب الديني عند فيورباخ». عالم الفكر. عدد سابق. ص ٥٩-٦٣-٦٧. وكذا العفيف الأخضر: «ضرورة تدمير عوائق الفكر السحري». قضايا فكرية. الكتاب ١٥-١٦/١٩٩٥ ص ٣٤ وما يليها.

٢-٢-٢- نقد القرآن والسنة: وهو جزء من إبطال عقيدة الإيمان بالكتب عند أصحاب هذا المنهج. تدور الكتب السماوية على عقيدة التوحيد، وما هو - حسب هذا المنهج التاريخي - سوى مرحلة في تطور ذلك «الانعكاس الخيالي للواقع»، لأننا «إذا تقدمنا أكثر في تاريخ البشرية نرى جميع الصفات الطبيعية والاجتماعية للآلهة قد نقلت إلى إله كلي القدرة، وهذا الإله الواحد ليس سوى انعكاس للإنسان المجرد»[١].

إن نقد الدين شرط أساسي لتحقيق التنوير والتثوير في فكرنا المعاصر، حسب دعاة هذا المنهج. وإذا قال البعض منهم بضرورة التفريق بين النصوص الدينية وبين الفكر الديني (أو الخطاب الديني أو العقل الديني)[٢]، وأكد أن القرآن «نص ديني ثابت من حيث منطوقه»[٣]، وأن «الثبات من صفات المطلق والمقدس (...) والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه»[٤]، فإن مثل هذه العبارات ليست سوى جزء من الطابع «الدفاعي» الذي يميز العلمانية الحالية، حسب فؤاد زكريا، وخاصة الفريق الذي يصطلح عليه عادل ظاهر بالعلمانية المائعة[٥]، ذلك أن نفس الفريق لا يكف عن الطعن في قدسية ذلك «المنطوق» القرآني، بل الحديثي، ويؤكد أن المتن القرآني أصابه التحريف بالزيادة والنقصان والتغيير[٦]، هذا

---

(١) «الثالوث المحرم». ص ٢٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد: «نقد الفكر الديني». ط ٣. مكتبة مدبولي. القاهرة. ١٩٩٥.

(٣) نفسه، ص ١٢٦.

(٤) نفسه، وانظر ص ١٩٧، وكذا كل الفصل السادس من الباب الثاني (٣٨٥-٤١٤).

(٥) يرى كثير من مؤرخي الفكر العربي المعاصر أن هناك علمانيتين، إحداهما علمانية صلبة متطرفة في مواقفها من الدين، وتقيم موقفها على أسس فلسفية وإبستمولوجية عقلانية صرفة. والأخرى تسمى علمانية مائعة، أو معتدلة، وهي تلك العلمانية الدفاعية، التي تقر بالدين شكليا مع تأويله لكي يتوافق مع مبادئ الحداثة الفكرية ومع أنظمتها التشريعية وخصائصها الأخلاقية.

(٦) تزيني: «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة». مرجع سابق. ص ٦٥.

التحريف الذي يأخذ صورة «اختراق» للإلهي (!) من قبل البشري، وهو تحريف (أو اختراق) له صور عديدة أهمها حسب دعاة المنهج المادي التاريخي:

أ- حضور البعد البشري منذ «نزول» القرآن نفسه من جهتين، إحداهما: أن القرآن نفسه جاء في ظرفه المحتوم، مرتبطا بوقائع التاريخ، وأنه لا يوجد انقطاع تاريخي بين الديني والثقافي والاجتماعي في «المجتمعات النَّسَبية» فلا توجد شروط تخص الدين عن الباقي، والدين الإسلامي والقرآن في خلفيته، لم يكن بعيدا عن هذا النمط من المجتمعات[1].

الإسلام إذن - كما يقول حسين مروة ـ ظاهرة اجتماعية تاريخية، إنه: «من حيث المكان والزمان اللذان ظهر فيهما، ظاهرة اجتماعية وتاريخية هامة حتى من وجهته الإيمانية»[2]. وعليه فلا فصل بين هذه الوجهة وبين مفهوم التراث الديني[3] والتراث الثقافي عامة.

أما الجهة الثانية لحضور البشري في متن القرآن، فيبينها نصر حامد أبو زيد بقوله: إن «النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي: مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصا إلهيا فصار فهما (نصا إنسانيا)»[4]، بل إن ذلك النص، حتى في مستوى اللغة المنظومة وما تتضمنه من مفاهيم، تخضع لمبدأ التاريخية، أي: «تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»[5]، وهكذا فإن الوحي ومن ثم الإسلام

(١) يستعير طيب تزيني هذا المنظور من مار أنجي Mare Ange ويصادق عليه، المرجع السابق. ص ١٢٧.

(٢) حسين مروة: «دراسات في الإسلام». ص ٦٨.

(٣) نفسه.

(٤) أبو زيد: «نقد الخطاب الديني». ص ١٢٦. وقد جعل أبو زيد الفهم نصا !

(٥) نفسه، ص ١١٨.

واقعة تاريخية[١] والنص مُنْتَجٌ ثقافي[٢].

ب- دور الرسول والصحابة في تغيير المتن القرآني، زيادة أو نقصا، قبل جمع القرآن، بل منذ عهد النبي ﷺ، والنبي نفسه عرف نوعاً من النسخ، يسميه تزيني، بالنسخ الذاتي، الذي يتم في عالمه الداخلي الذاتي دون تدخل مباشر من خارج، بإحالة من «وحيه» (!) فيتم نسيان أو تناسي بعض الآيات استجابة من الرسول - والمؤمنين -، للوضعية الاجتماعية المشخصة، فتلك الوضعية هي «الفاعل عمقا وسطحا في حياة الفريقين[٣] [أي: النبي وأصحابه]» فحينما يتعلق الأمر بتلك الوضعية «إذا فليُنْسَ، أو فليتناس ما لا يستجيب لهذه الوضعية (...) هكذا يُغَيَّب من النص أو يُسقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم وأفهامهم، وإذا كان ذلك كذلك، فلم لا يصح سحبه على ما حدث بالنسبة إلى النص من حالات زيادة أو نقصان، وفق تلك المصالح والرغبات والأفهام؟»[٤]. وهكذا غيّر الرسول القرآنَ، وغيره عمر وعثمان في إبان جمع المصحف، وتخضع كل هذه التغييرات لنفس القاعدة المذكورة، مما يدفع إلى ضرورة الاعتقاد بعدم «تمامية المتن القرآني» و «إذا حدث أن هيمن اعتقاد بتمامية مادة البحث هذه، فإن ذلك لم يكن أكثر من اختيار تحكمي»[٥].

وينتج عن ذلك الطعن في سلامة القرآن الكريم أولا، والطعن في كمال الدين ثانيا، والطعن في الإعجاز القرآني ثالثا، إذ يرى تزيني «أن القرآن نص لغوي

(١) نفسه، ص ٩٩.

(٢) «مفهوم النص»: دراسة في علوم القرآن. أبو زيد. الهيئة العامة للكتاب 1990. ص ٢٧-٢٨.

(٣) «النص القرآني» . ص ٣٩٦، وكذا ص ٣٨٢.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه، ص ٤٠٥.

تاريخي، مثله في ذلك مثل أي نص آخر»[١]. إذا كان لابد من القول بأصل إلهي، فإن تزيني يقول: «هنا قد يكون التمييز الإيديولوجي الديني بين «لوح محفوظ» و«قرآن» أمرا سائغا ومطلوبا، ذلك أن الأول من هذين يغدو، والحال كذلك، «اللوح» الذي تتطابق فيه عملية التجلي والتجسد الإلهي، وتتوحد الذات الإلهية مع صفاتها، أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثاني «القرآن»، يبرز نصا لغويا تاريخيا ينتمي إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخي محدد، وفي هذه الحال يصبح الباحث مطالبا بأن يأتي النَّصّ المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة، وذلك يداً بيد مع الأنساق الأداتية الإيديولوجية، التي تولدت في سياق ولادة النص وأنتجت وأعيد إنتاجها في ضوء المماحكات والحوارات والصراعات، التي رافقته وحفَّزَته»[٢].

إن المنهج المادي الجدلي يقرأ في ثنائية: القرآن واللوح المحفوظ مظهرا آخر لتاريخية المتن القرآني، ومبررا لإمكان اختراقه، إن هذه الثنائية - حسب هذه القراءة - تضعنا أمام نمطين مختلفين من الكتب، والعلاقة بينهما كعلاقة الكل بالجزء: اللوح المحفوظ هو الكل والقرآن هو الجزء. الأول هو الثابت المطلق، والثاني هو المتغير الذي يُستمد من ذلك الثابت، شأنه شأن الكتب السماوية الأخرى[٣]، وهي أيضا كعلاقة الأصل بالفرع، مما يقتضي التمييز البنيوي والوظيفي بينهما، والنتيجة هي أن «ما لله مجسَّداً باللوح المحفوظ، وما للناس للناس مجسدا بالقرآن»[٤].

---

(١) نفسه، ص ٣٧٣.

(٢) نفسه، ص ٣٧٣-٣٧٤.

(٣) نفسه، ص ٣٧-٣٧٨.

(٤) نفسه، ص ٣٧٨.

هذا الموقف يوهمنا أن هؤلاء الماديين التاريخيين يؤمنون بشيء غيبي اسمه اللوح المحفوظ. ولكن الحقيقة عكس ذلك. إذ لما كان اللوح المحفوظ هو من المغيبات عن إدراك البشر، فإن الغرض الحقيقي من الإشارة إلى هذه الثنائية، وتأويلها على هذا النحو، هو رفع للإعجاز القرآني، واستبعاد أي دور للقرآن في علاج قضايا الواقع العربي والإسلامي المعاصر: نصا واجتهادا. لذا يقول أصحاب هذا التأويل: «إذا كان الأمر كذلك، فإن « إعجازية» هذا النص - بمعنى الخارق والفوق إنساني - تتراجع وتتبخر لصالح نزعة إنسانية من شأنها الاستجابة لمصالح الناس ببساطة وحقيقة وشجاعة»[١].

إن تلك النتيجة المتوخاة من التأويل المادي الجدلي للقرآن واللوح المحفوظ لا تستقيم مع معطيات ذلك التأويل نفسه وذلك من زاويتين: (الأولى): إنكار أن يكون «المتن القرآني» كلام الله يتأسس - في جانب منه - على الخوف على القرآن (!) من أن يقع في خطأ «التجسد» الذي عابه على المسيحيين، لأنه يقتضي حلول الله في القرآن كما حل في جسد المسيح[٢]. فما الذي يمنع الوقوع في نفس المحذور فيما يتعلق بعلاقة الله بـ «اللوح المحفوظ»؟! و(الثانية): أن المنهج المادي التاريخي الجدلي هو أكثر المذاهب المعاصرة دفاعا عن وحدة الوجود الصوفية[٣] التي تقتضي الدمج بين المتعالي والمحايث، بين الله والطبيعة[٤]، لأن

(١) نفسه، ص ٣٧٩.

(٢) حامد أبو زيد: «نقد الفكر الديني» ص ٢٠٥-٢٠٦. انظر كذلك تزيني: «النص القرآني» ص ٣٧٣-٣٧٢.

(٣) نظرية وحدة الوجود Panthéisme هي نظرية صوفية ترجع إلى عقيدة التجسد النصرانية، وإلى فلسفة الفيض عند أفلوطين. وتقوم على مبدأ الاتحاد بين الله والعالم، فهما وجهان لموجود واحد. فالله باطن الخلق، والخلق ظاهر الله. من أبرز أعلامها في الفكر العربي والإسلامي محيي الدين بن عربي والسهروردي وابن سبعين وغيرهم.

(٤) وذلك لأن هذه الدعوى تمكن بيسر من القيام بتأويل مادي للقطاع الغيبي برمته، لذا نوه لينين بهيجل في هذه النقطة، ولذا دافع حامد أبو زيد وحنفي وغيرهما عن ابن عربي والباطنية دفاعا قويا في مواضع لا يكاد يحصيها العد.

ذلك يمكن من تحويل الغائب شاهدا، والله طبيعة، والماهية وجودا، مثلما أن الإقرار بجدلية الباطن والظاهر في القرآن نفسه يمكِّنُ من «جدلية الشيطاني والإلاهي»[١]، وذلك لأن المسلمة الأساسية في ذلك المنهج هي: انعكاس الفكر عن الواقع والعلاقة الجدلية معه، لا الانفصال الوجودي (البنيوي والوظيفي) بين الله والعالم، حسب ما تقتضيه عبارة ما لله لله مجسدا باللوح المحفوظ وما للناس للناس مجسدا بالقرآن، خاصة وقد أقرَّ هذا التأويل نفسه بأن العلاقة بينهما كالعلاقة بين الكل والجزء، والأصل والفرع، والحديث عن الأصل والفرع حسب هذا التأويل الجدلي نفسه يقتضي التواصل والتماس والوحدة بينهما، وينفي تمامية ذلك الأصل ومطلقيته[٢]، لا التمييز البنيوي الوظيفي بينهما، كما يزعمون. كما أن الحديث عن الكل والجزء يستدعي بالضرورة استغراق أحدهما في الآخر لا الفصل بينهما، ودليل ذلك قول تزيني: «إن الجزء يستغرق الكل تعبيرا وإفصاحا»[٣] وذلك حين لاحظ أن النص الديني مع اتصافه بعدة سمات لا تشكل سمة «الوجه الإشكالي» إلا واحدة منها، فإنها مع ذلك سمةٌ أساسية يصح أن تكون مدخلا للنص كله. فكيف يجوز هنا ما لا يجوز هناك؟!!

إن هذا الباب المقفل الذي انتهى إليه القول بعدم تمامية القرآن واستدعاء الفصل بينه وبين اللوح المحفوظ لتبرير إمكانية اختراقه قد يكون أحد الدواعي التي جعلت بعض دعاة هذا المنهج يبحثون عن مخرج فيقرون - وبنفس المنهج «العلمي» (!) - بأن القرآن تام، كامل، في لوح محفوظ وقد نزل ليلة القدر كله،

---

(١) انظر مثلا: «النص القرآني». ص ٢٩٠-٣٢٢-٣٣٨-٣٤٤-٣٤٦ وكذلك حسين مروة: «النزعات المادية». ص ٢٩٦-٤٨٩-٧٠٢ ، وأيضا حامد بو زيد: «فلسفة التأويل عند ابن عربي».

(٢) مثلا يعتبر تزيني القرآن أصلا والفكر الإسلامي فرعا لينتهي إلى تلك النتيجة وهي التواصل والتماس والوحدة بينهما. «النص القرآني». ص ١٤-١٥٦.

(٣) نفسه، ص ٤١٨.

ولذا فالقرآن الكريم لا يدخل ضمن التراث العربي والإسلامي، لكن الله أنزله بصيغة «متشابهة» بحيث حوى الحقيقة المطلقة - من الله - والفهم النسبي لهذه الحقيقة من قبل الناس بأنه واحد، مما يستدعي إلغاء فهم السلف له، وتفسيره طبقا لأرضيتنا المعرفية الجديدة(١)، هذه الأرضية المعرفية التي تقوم على قوانين الجدل في الكون والإنسان والمعرفة، ونظرية التطور(٢).

ولكن، كيف يكون النص ثابتا ومطلقا من حيث محتواه، ومع ذلك فهذا المحتوى «يطابق الأرضيات المعرفية المتغايرة والمتطورة للناس»(٣)؟ وكيف يكون النص متشابها يعلمه أهل التأويل الراسخون في العلم، ومع ذلك «فالنبي لم يؤول القرآن وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم»(٤)؟ ألم يكن النبي - إذن - من الراسخين في العلم؟ أم أنه كان منهم وكتم علمه عن الناس كما تقول الباطنية؟ ما قيمة رجل يحمل مفاتيح الفهم، وهو لا يفهم، ينقلها إلى الناس، كحامل أسفار ليس يعلمها؟

حقا، لقد «عاد الأبناء المتغربون إلى أهلهم ووطنهم»(٥)، ولكنهم كما أفصح عن ذلك فؤاد زكريا، أشبه بطفل غريب عن الحي يواجه طفل الحي الواقف على عتبة البيت الكبير، بين أقربائه وأهله(٦). عاد يتسلح بالمنهج المادي التاريخي الجدلي ويستعير آلياته المنهجية من الفلسفة الماركسية، وهذه الآليات هي:

---

(١) انظر محمد شحرور: «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة». بيروت لبنان. ط ١٩٩٢/١. ص ٩٠-٢٠٩.

(٢) انظر نفس المرجع السابق، الباب الثاني ٢١٧-٤٠٨.

(٣) نفسه، ص ٦٠.

(٤) نفسه.

(٥) عبارة لبوعلي ياسين يصف بها ظاهرة عودة «الاشتراكيين العلميين» في السبعينات إلى الاهتمام الكبير بالتاريخ والتراث العربي والإسلامي. (الثالوث المحرم ص ١٥٨).

(٦) فؤاد زكريا: «العلمانية ضرورة حضارية». مجلة قضايا فكرية. الكتاب ١٥-١٦، السنة ١٩٩٥، ص ٢٧٧.

المنطق الثنائي والتحليل الاجتماعي الاقتصادي والتوفيق الانتقائي، حيث العودة إلى التراث عودة نقدية تقوم على أسطرة العقائد ونقد مرجعية الوحي. لقد عاد بهوية غير الهوية، ولغة غير اللغة، ومناهج تفرقت به عن منهج الدين والتاريخ والوطن. فكان طبيعيا أن يواجه كل هذه الأبعاد الثلاثة. هي مواجهة إذن بين متغرب يرفع شعار «العقل» ويسكنه «هوى» التغيير، وانبهار مغلوب أمام حضارة القوي[1]، وبين أصيل يراجع الذات ولا يدمرها، طلبا للاستقلال والنهضة، ودرءا للاستلاب والتراجع.

هو صراع إذن بين الهوى والهوية.

---

(١) تضخيم العقل والزعم بانفصاله عن الهوى أصبح حتى عند الغرب نفسه موضع مراجعة، لقد التقى العقل منذ النصف الثاني من القرن ١٩ بمضاداته (كالغريزة والخيال والعاطفة ...). انظر مثلا: ادغار موران: «من أجل عقل منفتح». ترجمة محمد سبيلا، ضمن تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان. الرباط ١٩٨٧. وعن علاقة العقل بالهوى انظر مثلا:

G. Granger – "La raison" , que sais-je, PUF. 1958. P 114-116

المبحث الثالث
مناهج التاريخية البنيوية

١ـ البنية والبنيوية

البنيوية Structuralisme اتجاه ظهر حديثا في الدراسات اللغوية والاجتماعية والإنسانية عامة، وهو يرى أن كل ظاهرة، طبيعية كانت أم إنسانية، هي عبارة عن بنية، أي: نسق متكامل يتكون من عناصر تربط بينها علاقات عميقة، فالبنية Structure تعني: «الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، أي: أنها تعني مجموعة من العناصر المتماسكة فيما بينها، بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بمجموعة العناصر»[١].

حسب هذا التعريف، ما يهم في البنية هو الكلية (أو النسقية) والنظام والعلاقات، بيد أن العلاقات تتخذ طابعا ضمنيا، ومن ثم تخضع له العناصر بصورة لا واعية، وذلك ما تؤكده أغلب التعاريف الاصطلاحية للفظ البنية كقول هيرمان: «البنية هي نظام رمزي يتحكم تنسيقه - اللاواعي من قبل الفاعلين الاجتماعيين - في كل تعبير وكل ممارسة دالة ممكنة»[٢].

بيد أن جان بياجيه يضيف إلى هذه الخصائص الأساسية خاصيتين، إحداهما: يسميها التحولات والثانية: الضبط الذاتي، فيقول: «تبدو البنية، بتقدير أولي، مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص العناصر) تبقى أو تغتني بلعبة التحويلات نفسها، دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر

---

(١) الزواوي بغورة: «مفهوم البنية». مجلة المناظرة. عدد ٥. سنة ١٩٩٢/٣. ص ٩٥.

(٢) Jacques Herman: "Les langages de la sociologie". P.U.F. 1983. P 85.

خارجية، وبكلمة موجزة، تتألف البنية من ميزات ثلاث: الجملة[*] والتحويلات والضبط الذاتي»[١].

وهكذا نلحظ أن ثمة اتجاهين في تعريف البنية: يركز الأول منهما على طابع الكلية والنسق والنظام، ويركز الثاني على عنصر التحولات أو التكوين الذي يقتضي استحضار البعد الزمني التطوري، كما هو الحال عند بياجيه وشومسكي وغيرهما، مع الإقرار بطابع الضبط الذاتي، الذي يؤدي إلى الحفاظ على البنية وإلى نوع من الانغلاق، بحيث يكون التغيير الداخلي إغناء للبنية[٢].

إن هذا الإمكان للجمع بين طابع انتظام البنية وكليتها، وطابع التحولات الداخلية التي تحل فيها هو ما سمح للبعض بالجمع بين البنيوية والماركسية، على نحو ما فعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير Louis Althusser، الذي أعاد قراءة ماركس قراءة بنيوية، وانتقل هذا الجمع بين البنيوية والتاريخية من فرنسا - مهد المذهب البنيوي - إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وخاصة مع محمد عابد الجابري ومحمد أركون، اللذين دمجا بين البنيوية والبعد التاريخي، وكان الأول منهما أقرب إلى الفلسفة الجدلية، وإن كان قد أحدث شرخا في بعض أسسها ومفاهيمها، وكان الثاني أقرب إلى الفكر البنيوي، وإن كان قد أخصبه بكثير من الآليات التي غيرت من طبيعته وصورته، فما هي أهم المفاهيم والآليات المنهجية عند الجابري وأركون؟ وما أوجه الاختلاف بينهما في النظر والتطبيق؟

(*) المقصود: الكلية La totalité.

(١) جان بياجيه: «البنيوية». ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري. منشورات عويدات. بيروت. باريس. ط ١٩٨٢/٣. ص ٨.

(٢) نفسه، ص ١٣-١٤.

٢ـ المفاهيم والأدوات المنهجية

يزعم أصحاب البنيوية التاريخية، كأركون والجابري بأنهم يتبعون إستراتيجية التعدد المنهجي والمفهومي، بدل الانطلاق من منهج واحد ونظرة أحادية[١]. فالجابري يستعير مفاهيم تنتمي - على حد قوله - إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات متباينة، تارة بوصفها أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، لا أن تؤخذ على أنها قوالب نهائية[٢]، وطورا يصف هذه الأدوات نفسها بأنها «أطر فكرية صورية فارغة»[٣] تملأ بمضامين الواقع وتعدَّل بها، ومع ذلك فإن هذه المفاهيم المختلفة، أو الإستراتيجية المنهجية المتعددة، يمكن تقسيمها بشكل عام إلى نوعين من المفاهيم والأدوات المنهجية :

أحدهما مستمد من أصول الفلسفة البنيوية، والثاني من أصول النزعة التاريخية، يشكل النوع الأول أسس المنهج البنيوي في النظر إلى الظواهر الإنسانية، ويمثل الثاني أصول الأسلوب التاريخي الذي تقدم الحديث عن إحدى صوره المنهجية وهي المادية التاريخية.

٢-١- أسس المنهج البنيوي:

تعتبر المعالجة البنيوية كما يرى الجابري وأركون خطوة أولى ومرحلة لابد منها في دراسة التراث، أو تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات[٤]، وذلك

---

(١) ينظر محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر»، ص ١٢، وكذا محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». مركز الإنماء القومي. بيروت. ط ١٩٨٦/١. ص ٤٢.

(٢) الجابري: «الخطاب العربي المعاصر». ص ١٢.

(٣) الجابري: «من أجل رؤية تقدمية» دار النشر المغربية، البيضاء، ١٩٧٧. قلت: الوصفان متناقضان لأن اعتبار المفاهيم «أدوات للعمل» ينزع عنها صفة الأطر الصورية، إنها تصير قابلة للإلغاء تماما، وأن يُبدَّل بها غيرها.

(٤) الجابري: «التراث ومشكلة المنهج»، ضمن «المنهجية في العلوم الإنسانية». مجموعة من المؤلفين. دار

لأن هذه المعالجة بتركيزها على النصوص كما هي معطاة لنا، تحرر الباحث ـ كما يدعي أصحاب هذا المنهج ـ من الفهوم المسبقة والرغبات الحاضرة[١]، كما تحرره من التصور الخطي في كتابة التاريخ[٢]، ومن ممارسة التأمل المجرد والدوغمائية ومن اللامبالاة بالإكراهات المرافقة للأنظمة المادية والاقتصادية والسياسية والفكرية[٣]. وهكذا يمكن النظر إلى أسس المنهج البنيوي من زاويتين هما: مبادئ الفهم وأصول التفسير.

٢-١-١- **مبادئ الفهم:** يلاحظ جاك هيرمان[٤] أن ثمة مبدأين منهجيين أساسيين في المناهج البنيوية، يدور الأول على السنن والعلامة والرمز[٥]، والثاني

تبقال للنشر. ط ١٩٨٦/١. ص ٨٥. وكذلك أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». مركز الإنماء القومي. ط ١٩٨٦/١. ص ٤٢.

(١) الجابري، المرجع السابق. ص ٨٥.

(٢) أي ذلك التصور الذي يرى أن التاريخ يسير في خط تصاعدي تقدمي، كما رأيناه مع المنهج المادي التاريخي. فالبنيوية لها تصور سكوني للتاريخ أو على الأقل أنه يتغير بطفرات ويمر بقطائع، وليس عبارة عن خط تصاعدي متصل.

(٣) أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٤٢.

(٤) J. Herman: “Les langages de la sociologie". P 93-97.

(٥) السنن Code مصطلح لساني اعتبره العالم اللغوي رومان جاكبسون من أهم مكونات اللغة، ويقصد به النظام الرمزي المشترك بين المرسل والمتلقي. أما العلامة signeمصطلح لساني كان يدل عند فلاسفة اللغة على الإشارة بمعنى على كل إشارة تعلن عن شيء ما، أما في حقل اللسانيات فقد اعتبرها مؤسس علم اللغة الغربي فردينان دوسوسير أصغر وحدة لغوية دالة (أي الكلمة تقريبا)، وهي تتكون من دال signifiant ، وهو الجانب الصوتي من الكلمة (أي الحروف)، ومن مدلول signifié ، وهو المعنى أو الفكرة أو التصور الذهني. وتحيل العلامة إلى المرجع le référent أي الشيء. أما الرمز: symbole فهو أعم لأنه يشمل العلامات اللغوية وغيرها من الإشارات، فكتب الطقوس والنصوص والأساطير والإيديولوجيات والفنون والموضات... كلها رموز تشكل موضوعا لعلم يسمى السيميوطيقا sémiotique. فالسيميوطيقا علم يهتم بدراسة أنظمة الرموز والإشارات لغوية كانت أم غير لغوية. وسيذهب بعض المهتمين بالسيميوطيقا إلى استعمال السنن بمعنى الرمز، على اعتبار أن الرموز الاجتماعية تعبر عنها نصوص مكونة من رسائل مسنَّنَة Encodés من قبل الأفراد، بينما في عصر ما بعد البنيوية، فيعطي

على النص (أو المتن)[١].

المبدأ الأول: المدخل الرمزي: إن العالم في نظر البنيوية كما يقول جيل دولوز[٢] يتكون من مملكات ثلاث: الواقعي والخيالي والرمزي، فالمواقف والآراء تنتمي إلى مملكة الخيالي، والإدراك إلى مملكة الواقعي، بينما العالم الاجتماعي الثقافي هو مملكة مشكَّلَة من علامات Signes ورموز سيميوطيقية، لغات، كتب الطقوس، نصوص، أساطير، إيديولوجيات... ولما كانت المواقف والآراء تنتسب إلى الخيال، والإدراك الحسي خاطئ وساذج وسطحي، والتمثلات وهمية وعوامل تشوش على المعارف، فإن المدخل الرمزي هو الوحيد الذي يضمن «قطيعة معرفية» حقيقية. إن العلم هو مملكة الرمزي[٣] و«البنية نظام رمزي يتحكم تنسيقهُ - اللاواعي من قبل الفاعلين الاجتماعيين - في كل تعبير، وكل ممارسة دالة ممكنة»[٤].

إن التحليل البنيوي يقوم باختزال الواقع الاجتماعي في مجموعة رسائل يجب الكشف عن سننها، ومفهوم السنن له معنى واسع جدا، فهناك «سَنَن الطبخ وسنن القرابة... إلخ»[٥]. فكل النصوص الاجتماعية الثقافية مكونة من رسائل مسنَّنَة Encodés سلفا من قبل الأفراد تبعا لنسق من التعارضات الثنائية (النيئ

==

المذهب التفكيكي للرمز معناه الإشاري، ويربطه بالتأويل، فالرمز يمثل شيئا قابلا لأن يحرَّك ويؤوَّل من قبل فاعلين اجتماعيين تأويلا مفتوحا يقول بلانهائية المعنى كما سيأتي.

(١) Le corpus textuel هو: مدوَّنة من النصوص معرَّفة ومحدودة يجمعها حقل دلالي معيَّن (الكتب المقدسة مثلا).

(٢) ينظر:
G. Deleuze: "A quoi reconnaît – on le structuralisme", in la philosophie au XXe Siècle. Tome 4, Sous la direction de F. Chatelet. Librairie Hachette, Paris 1973. p 294-295

(٣) ينظر: J. Herman: "Les langages de la sociologie". pp 84-85

(٤) Ibid p 85.

(٥) Ibid p 94.

والمطبوخ، الطبيعة والثقافة، السماء والأرض ...) فهل يعني ذلك عودة البنيوية إلى المنهج الثنائي القيم الذي قامت عليه المدرسة التاريخية الجدلية؟

لقد رفضت البنيوية كل تلك التصنيفات الثنائية القائمة على مبدأ «التفاضل» بين اللغات والثقافات والمجتمعات والطبقات، وأزالت بذلك التعارض التفاضلي بين التقدم والتخلف، والبدائي (الوحشي) والمتحضر (المتمدن)، والعقل والجنون ... وانتهت بذلك إلى الإقرار بالتعدد الثقافي غير القابل للاختزال في ذلك المنهج الثنائي القيم، وإن كان هذا التعدد يختزل - في نظر البنيوية - في كونه مظاهر للنشاط العقلي الإنساني[١]. ومع ذلك فإن الاشتغال على التعارضات الثنائية في النصوص يعتبر أهم ميزة في اللسانيات البنيوية منذ كتاب مؤسسها فردينان دوسوسير، وقد أثر هذا الاشتغال على تطبيقات المنهج البنيوي في الأدب والأنثروبولوجيا وغيرهما من الميادين المعرفية. لذلك ظلت هذه المسألة تشكل عنصرا مشوشا في المنهج البنيوي واللساني الذي يريد أركون نقله قبل تحريره من تناقضاته وعناصر التشويش والإرباك فيه.

في الأخير فإن هذا المدخل الرمزي للبنيوية يسمح - حسب دعاة هذا المنهج - بأمور ثلاثة:

- أولها: القول بتعدد الأنظمة الثقافية وتباينها تبعا لتباين البنيات الرمزية التي تكونها، والنظام المعرفي هو سياج ثقافي مغلق ذو نشاط باطني لا واعي يتحكم في الأفراد.
- والثاني: القول بتساوي الأنظمة المعرفية من حيث قيمتها، ومن حيث تعبيرها عن الطبيعة الإنسانية وإن اختلفت بنياتها ورُموزها. فليس بينها فاضل ومفضول.

---

(١) ينظر في ذلك مثلا: Dan Sperber: "La structuralisation en Antropologie". Ed. Seuil, 1968, pp 101-104.

وأيضا: G. Deleuze: "A quoi reconaît – on le structuralisme". Pp 302-306

- والثالث: القول بإمكان الكشف عن ذلك البناء الباطني العميق واللاواعي والمسكوت عنه بواسطة المنهج الحفري التفكيكي[١]، وأن هذا الكشف ليس عملا ناتجا عن نزعة ذاتية، فهو عمل علمي صرف، لأن التأويل الذاتي ينتمي إلى مملكة الخيال[٢].

ولكن البنيوية بتحويلها إلى منهج تفكيكي، ابتداء من فوكو، تنتهي مع دريدا إلى القول بأن تلك الطبقات الرسوبية من الدلالات لانهائية، مما يجعل من التفكيك عملية هدم مستمرة، وقراءة مفتوحة ترتكز على مبدأ استحالة التوقف عند معنى محدد للنصوص.

لم تذهب البنيوية العربية بالتفكيك إلى مداه الأقصى إلا عند علي حرب، ولكنها استعارت منه قولين: أحدهما القول بضرورة الولوج إلى باطن النص، والثاني القول بالقراءة المفتوحة، وهما قولان يحويان تناقضا راجعا إلى تلك الإستراتيجية التعددية التي لا تراعي الأصول الفلسفية للمفاهيم المنهجية. إن القول الأول مرتبط بعصر البنيوية الأصلية التي تفهم «الرمز» بأنه مجرد «سنن» (code) على المعنى، وهذا يقتضي إمكان الوصول إلى «عمل علمي» هو الكشف عن ذلك المعنى العميق الذي يوجد «خلف» الظاهر، فللسنن توافق كلي مع الحقيقة المدلولة، فهو يصدر إذن عن هيرمينوطيقا مغلقة، لأن المعنى «محتوى فيه بصفة كلية»[٣]. وأما القول الثاني فيرتبط بعصر ما بعد البنيوية، حيث عاد المذهب التفكيكي إلى المعنى الإشاري للرمز، فربطه بالتأويل، «فالرمز يمثل شيئا قابلا

---

(١) وهو المنهج الذي وضعه ميشال فوكو في كتابه: «حفريات المعرفة». حيث يهدف من خلاله إلى الكشف عن الطبقات الرسوبية الكامنة تحت المظاهر الرمزية المختلفة للنظام المعرفي السائد.

(٢) J. Herman: "Les langages de la sociologie". p 99

(٣) Ibid, p 95

لأن يحرَّك ويؤوَّل من قبل فاعلين اجتماعيين في إطار هيرمينوطيقا مفتوحة»[١].

جمعت البنيوية العربية عند أركون والجابري بين القولين، وكان أركون أكثر تركيزا على القول الثاني لتأثره بمرجعية فوكو ودريدا والبحوث الأنثروبولوجية والتأويلية الحديثة، وكان الجابري أكثر ارتباطا بالقول الأول نظرا لتأثره بالمرجعية الإبستمولوجية عند باشلار وبياجيه، وكان الأصل الذي يبرر هذا الجمع يكمن في التوفيق بين آليات المنهج البنيوي وأدوات التحليل التاريخي.

المبدأ الثاني: دراسة النص: المناهج البنيوية تقوم بتحليل مضمون النصوص (خطابات، رسائل، أساطير ...)، والبحث البنيوي يمارس على مدوَّنة من النصوص معرَّفة ومحدودة (الكتب المقدسة مثلا)، هذه المدوَّنة ينبغي أن يدخل تحتها مجموع النصوص الملائمة للحقل الدلالي المعيَّن، وانطلاقا منها يقوم البنيوي بخطوتين[٢]: الأولى: تقطيع النصوص إلى وحدات صغيرة (معاني معجمية، معاني إيديولوجية...). والثانية: الكشف عن قواعد التجميع والتبادل والتعارض بين هذه الوحدات، وتنسيقها في بنيات تفسيرية.

وعلى ذلك يؤكد المنهج البنيوي على أنه لا يفرض أي نظرية من خارج المعطى النصي، وإذا كان كلود ليفي ستروس يرى بأن الأساطير تفكر فيما بينها، فإن هذا يعني، حسب جاك هيرمان، أن أوضاعها الدلالية وقواعدها التجميعية تتجلى بذاتها داخل النص المدوَّن بعد عمليتي التقطيع والتجميع، وأن الباحث

---

(١) نفسه، وهذا ما دعا أركون إلى استعارة مفهوم الرأسمال الرمزي من بيير بورديو ليدل به على ما هو منقول بواسطة الخطاب الديني والممارسة الدينية على مستوى الميثاق (الكتاب)، وصار تراثا لا يمكن تجاوزه. ينظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، ص ٥٩. وتعقيب هاشم صالح. ص ٢٠٢. وكذا: «تاريخية الفكر الإسلامي». ص ٢٢٩.

(٢) انظر:
- J. Herman: "Les langages de la sociologie". p 96
- Sperber: "Le structuralisme en anthropologie". P 50.

يتوصل، بفضل الاستعانة بالأداة الرياضية واللسانية السيميائية إلى الإمساك بالجوهر البنيوي المحايث لذلك النص[1].

انطلاقا من مبدأي: المدخل الرمزي ودراسة النص، واستنادا إلى التراث البنيوي الفرنسي (ستروس، بياجي، فوكو ...) لجأت البنيوية التاريخية - عند أركون والجابري - إلى استنطاق النصين الديني والتراثي لاستخراج ما يسميه البنيويون باللامفكر فيه، أو ما يستحيل التفكير فيه[2] أو اللاشعور المعرفي[3] الذي لم يعبر عنه ظاهر النص، فالنصوص على تضاربها وتناقضها تتحرك بآليات ذهنية واحدة تفرض نفسها على منتج النص ومستهلكه بشكل لا واعي، وهذه الآليات المنتظمة تشكل «زمن الفكر» (أو الزمن الثقافي) الذي يعلو على «زمن الواقع» الاقتصادي المباشر الذي زعمت المادية التاريخية أنه العنصر المؤسس للأفكار[4]، فالقصد من قراءة النصوص هو الكشف عن زمانها الثقافي الخاص، وبعد ذلك النظر في تحولات هذا الزمان والقطائع المعرفية التي يمكن أن تكون قد حصلت فيه.

٢-١-٢- أصول التفسير: يمكن رصد التفسير البنيوي وأصوله من زوايا ثلاث:

أولها: علاقة الجزء بالكل: لقد تبين في تعريف البنية سابقا أن من خصائصها

---

(١) J. Herman: "Les langages de la sociologie". p 100.

(٢) يستعمل أركون عبارات اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه والمنسي ... للدلالة على ذلك الفضاء الفكري الذي يظل ممنوعا التفكير فيه في مجتمع معين وفي زمن محدد. انظر مثلا: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٥٩-٦٠-٧٠. و"الفكر الإسلامي نقد واجتهاد". ص ٢٢. وكذا: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية». ص ١٨.

(٣) يستعمل الجابري هذا الاصطلاح للدلالة على مجمل المفاهيم وآليات التفكير التي تؤسّس وتوجه بطريقة لا واعية نظرة العربي إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ. انظر: «تكوين العقل العربي». دار الطليعة بيروت. ط ١٩٨٤/١. ص ٤٠-٤١.

(٤) انظر تحديد الجابري لهذا المفهوم - الذي سنعود إليه في فقرة لاحقة - في: «تكوين العقل العربي». ص ٣٧-٣٩.

صفة الكلية، وأن العنصر ما هو إلا جزء يعبر عن علاقات عميقة منظمة داخل البنية، وما يحدد البنية إنما هي تلك العلاقات[1]، فهل يقتضي هذا تفسير الجزء بالكل أم العكس؟

يقول جاك هيرمان: «إن أسطورة ما ليست سوى رواية منظورة ومصرح بها من قبل التركيب الدلالي البنيوي لكل الأساطير الممكنة»[2]. إذن فالأسطورة هي عبارة عن نموذج جزئي أو تعيُّن خاص للبنية الأسطورية، والشكل المنطقي للتفسير هو الكشف عن الصلة التي تربط بين البنية المضمرة وبين تعيناتها الجزئية، بينما لا يمكن المرور إلى تلك البنية إلا عبر تلك التعينات، فالتفسير هنا ذو حركة مزدوجة: يقوم البنيوي أولا بحركة نزول إلى البنية عبر بعض تعيناتها التي تفصح عنها متون الخطاب (أسطوريا كان أم غيره). ويقوم ثانيا بحركة صعود بعد الكشف عن النظام الكلي، أو البنية العميقة، ليفسر بها باقي التعينات الجزئية التي تنتمي إلى نفس المجال الثقافي بحجة أن الجزء الذي تم البحث فيه ما هو سوى نموذج جزئي رمزي.

ثانيها: السببية والعلاقة: إن البنية أيضا ذات وضع مزدوج في المنهج البنيوي، فهي من جهة: الموضوع الذي على البنيوي أن يكشف عنه في التمثلات الثقافية السائدة، وهي - من جهة أخرى - أداة منهجية اصطفاها البنيوي في منهج بحثه. وإذا كانت البنية مجموع علاقات، فإن التفسير السببي الكلاسيكي - الذي يربط سابقا بلاحق - لا يتلاءم مع هذه الأداة البنيوية، «فالعلية في اللسانيات كما في الرياضيات، من طبيعة صورية»[3] أي: أنها علاقة متزامنة بين العناصر.

ثالثها: دور اللغة: تلعب اللغة وظيفة أساسية في التفسير البنيوي، وذلك بناء

---

(١) انظر: Sperber: "Le structuralisme en anthropologie". pp 89-90.

(٢) انظر: J. Herman: "Les langages de la sociologie". p 97.

(٣) J. Herman: "Les langages de la sociologie". p 90.

على ما تقدم بيانه من أن النص المدون مبدأ أساس في الفهم البنيوي. عند البنيوي كل شيء لغة: من الشفرة التناسلية إلى الشفرة الثقافية[1]، والشفرة الثقافية تتمثل في الخطاب اللغوي. إن دراسة هذا الخطاب بآليات المنهج البنيوي تقصد إلى «العثور على البنيات الأولية، أو الأخطوطات[2] المفارقة للثقافة، وعلى كليات الذهن الإنساني والنظام المرجعي الأخير للبنيات الشكلية التي يكشف عنها»[3]. ولكن كيف يتحدث البنيويون بنيات أولية وكلية وأخطوطات مفارقة ونظام مرجعي... مع قولهم بالتعدد الثقافي والنسبية والتاريخية في الفكر والسلوك؟!. تلك مفارقة أخرى من مفارقات المنهج البنيوي عامة، والبنيوي التاريخي بصفة أوضح وأخص.

انطلاقا من هذه الأصول الثلاثة (الكلية، العلاقة، اللغة) انتهت البنيوية إلى صياغة مفاهيم منهجية أثرت بشكل مباشر على التحليلات البنيوية التاريخية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وفي مقدمتها مفهوم النظام المعرفي أو «الفضاء الثقافي» الذي ألح عليه فوكو كثيرا، والذي يستعمله الجابري وأركون بمعاني متساندة يختزلها الجابري في عبارة «البنية اللاشعورية»[4] أي: أنه: «جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية بِنيتَها اللاشعورية»[5]، أو قل: إنها بالنسبة للفكر الإسلامي «نوعية نظام الفكر المشترك

---

(١) نفسه، ص ٩٩.

(٢) Les shêmes: مصطلح استعمله جاك هيرمان في كتابه: "Les langages de la sociologie" ، ويقصد به ما سماه مؤسس البنيوية في العلوم الاجتماعية كلود ليفي سترول «البنيات الأولية» في كتابه «البنيات الأولية للقرابة»، أي تلك النماذج الأولى التي عرفها الإنسان، وظلت تتحكم في البنيات الشكلية للتفكير والسلوك لدى الأفراد والمجتمعات.

(٣) نفسه، ص ١٠٠.

(٤) «تكوين العقل العربي». ص ٣٧.

(٥) نفسه. وينظر محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٢٨-٨٨-٩٢. وكذا: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٢٣٦-٢٣٩.

لدى كل الأدبيات التاريخية التي توجهها الرؤية الإسلامية وتسيطر عليها»[١]. ولذلك فإن تلك المفاهيم والإجراءات والمبادئ التي تشكل نظام الفكر العربي تجعل من مفهوم الإبستمي (=نظام الفكر) مفهوما مرتبطا وظيفيا وبنيويا بمفهوم اللامفكر فيه، ذلك أن نظام الفكر هو بنية تشكلت في فترة ما، وتفرض سلطة لاواعية على الأفراد، وصارت من ثم أشبه ما يكون «بسياج دوغمائي مغلق» كما يرى أركون[٢]، سياج ثقافي ثابت به يفكر «العقل» العربي والإسلامي ومن خلاله.

ونظرا لكون ذلك النظام قد «تشكل» أو «تكون» في فترة تاريخية معينة، فإن تلك الفترة تشكل «الأصل» البنيوي الذي ينبغي العود إليه لمعرفة طبيعة العقل العربي، أو الإسلامي. وقد رأى الجابري أن هذا الأصل يتمثل في نصوص عصر التدوين، بينما رآه أركون متمثلا في ما يسميه بالعصر الافتتاحي أو التدشيني (عصر النبوة والسلف الصالح)[٣]، مع أنه قد يجعل من نصوص عصر التدوين، بل من نص واحد، هو رسالة الشافعي، خيارا أفضل ينطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية لتحديد بنية العقل الإسلامي الكلاسيكي[٤]. لكن أركون أحيانا أخرى يناقض نفسه فيذهب إلى أن تقسيم الزمن إلى ما قبل وما بعد اللحظة التدشينية يرجع إلى رؤية ثيولوجية[٥] لاهوتية، فمجتمعات (الكتاب المقدس) التي عاشت في مناخ العصور الوسطى تنطلق من الكتاب الموحى الذي عنه تولدت كل الكتب التي تندرج ضمن نفس الخط، والتي تشكلت بواسطتها المعارف

---

(١) محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٨٢.

(٢) أركون: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٨ وما يليها، وانظر كذلك ص ٢٣٦-٢٣٨.

(٣) أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ١٧-١٨.

(٤) نفسه، ص ٦٦ وما يليها.

(٥) ثيولوجيا Théologie: علم الكلام (علم اللاهوت)، لاهوت. علم يهتم بدراسة العقائد، كصفات الله وعلاقته بالعالم وبالإنسان.

المشكِّلة لكل تراث ثقافي خاص[١]، ومن ثم فإن الإسلام ليس سوى تعبير لغوي عربي عن لحظة في زمان الوعي الديني التوحيدي الذي يعود إلى إبراهيم عليه السلام، الذي: «يجسد الموقف الديني المؤسس للديانة التوحيدية قبل فرض الشعائر والتشريعات التي تحدد الأديان التوحيدية الثلاثة وتشكل سمات خاصة لها. وهذا الموقف الديني الأولي يؤسس الميثاق المقدس، ليس فقط داخل الزمن التاريخي المعروف، والمكان الأرضي المحسوس، وإنما أيضا داخل الزمكان اللانهائي للوعي، هذا الوعي المنجذب نحو المطلق خارج كل مشروطيات اللغة والقانون والتراث ... وهذا الموقف يدعى في اللغة العربية، وعلى مستوى لحظة القرآن تزامنيا: الإسلام»[٢]. إذن فليس لنظام الفكر في الإسلام ـ حسب هذا التحليل الأركوني ـ ما يميزه عن غيره من المجتمعات الكتب المقدسة الأخرى. وهي أحكام قيمة مطلقة لا تستطيع إدراك حقيقة التغير الجذري الذي مثله الدين الإسلامي في نظام الفكر ومنهج التفكير وأنظمة السلوك. ونظرا لأن البنيوي التاريخي لم يدرك خصوصيات الإبستيمي الإسلامي، فقد رأى أن وظيفة التحليل المتعدد المناهج والعلوم (!) كما يقترحه أركون، هي: «استخراج المتخيل الجذري المشترك لدى كل مجتمعات الكتاب»[٣]، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيقول: إن التجربة القرآنية نفسها، كما تدل عليها نصوص القرآن «تستمد غذاءها، في آن معا، من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب (أي: اليهود والنصارى) ومن التراث الحي للشعب العربي خصوصا في منطقة الحجاز (أي: التراث الديني الذي كان سائدا قبل الإسلام)»[٤].

---

(١) أركون: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٤٦-٤٧.

(٢) نفسه، ص ٥٤.

(٣) نفسه، ص ٤٥.

(٤) نفسه، ص ٩٨.

حاصل القول: إن هاهنا تناقضا وترددا في منهجية أركون بين القول بوجود إبستيمي إسلامي يتمثل في ما يسميه بالعصر الافتتاحي أو التدشيني أو في بعض نصوص عصر التدوين، وخاصة رسالة الشافعي، وبين القول بأن العصر الإسلامي ليس له إبستيمي خاص لأنه مجرد لحظة تترجم الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم عامة التي يسميها مجتمعات الكتاب.

وإذا أمكن حل مشكل هذا التردد بالقول: إن استحضار رسالة الشافعي هو عمل إجرائي يمكننا من ولوج الفضاء الكلاسيكي للعقل الإسلامي[*]، فإن مشكل التردد بين الإقرار بوجود عصر تأسيسي تدشيني، باعتباره بداية تشكيل السياج المغلق الذي سيضرب على ذلك العقل، والإقرار بأن هذا العصر بدوره ليس سوى لحظة في زمن الوعي المنجذب نحو المطلق ومظهر من مظاهر المتخيل الجذري المشترك بين مجتمعات الأديان الثلاثة، هو مشكل لا يمكن حله بمفاتيح القول الأركوني، كما تضعها نصوصه المختلفة، إلا أن يكون ذلك صدى للجمع بين مفاهيم منهجية تؤول إلى خلفيات فلسفية متناقضة، وربما كانت فضيلة الجابري - بالقياس إلى أركون في هذا السياق - تتجلى في إخلاصه لمنهج التوضيح الديكارتي[1]، بينما يتسع مفهوم النظام الثقافي الكلاسيكي في الزمان والمكان والوعي، وترتفع الفروقات الثقافية عند أركون حتى يصير الكل المشتت فضاء واحدا متناسقا (!).

٢-٢- النظرة التاريخية وأسسها

تمسك أركون والجابري ببنيوية ممزوجة بالتاريخ، حتى ذهب بعض الدارسين

(*) وهو بهذا يقترب منهجيا من الجابري.

(١) منهج التوضيح الديكارتي: الوضوح هدف أساسي في فلسفة ديكارت. فحين اكتشف ديكارت الكوجيتو (أفكر إذن أنا موجود) اكتشف معه معيار الصدق واليقين، والمتمثل في الوضوح والتميز. معتمدا علي منهج واضح المعالم مكنه من تجنب الخطأ وبالتالي الوصول إلى الحقيقة المطلوبة.

إلى تصنيف دراستهما للفكر الإسلامي ضمن القراءات التاريخية للتراث الإسلامي[١]، على الرغم من أن الجابري يميز نفسه عن أنماط من المقاربة، يدخل ضمنها الماركسية التاريخية[٢]، وعلى الرغم من أنه يصرح بأنه لا يريد الخضوع لسلطة المفاهيم والمقولات المنهجية التي يستمدها من كَانْت وفرويد وباشلار وفوكو وماركس[٣]، فإنه طبعا قد خضع بالضبط لما كان يريد تجنبه من تأثر بتلك السلطة[٤]. وكان أحد تلك المفاهيم المنهجية التي ظلت تمارس سلطتها عليه: مفهوم التاريخ. هذا المفهوم الذي وإن كان يستمد دفقه الحيوي من الفلسفة الماركسية، فقد أخذ صورته الجديدة من المناخ البنيوي والتفكيكي، سواء عند الجابري أو أركون.

فما هو مفهوم التاريخ والتاريخية في هذا المنظور؟ وما هي وظيفته المنهجية في قراءة التراث عامة وفي نقد العقائد وتأويلها من جهة ثانية؟

يلخص الجابري منهجه في البحث الموضوعي في التراث في خطوات ثلاث: الأولى هي البنيوية، وقد تقدم القول فيها، والثانية هي التحليل التاريخي، والثالثة هي الطرح الإيديولوجي، أي: الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (أو المضمون الإيديولوجي) للنص التراثي، لأن هذا الكشف يمثل الوسيلة لإعادة التاريخية إليه[٥].

والواقع أن الخطوتين الثانية والثالثة هما لحظتان تنتميان منهجيا إلى خطوة واحدة، لأن ربط النص بالتاريخ غايته الكشف عن تاريخية النص. إنهما يجيبان

---

(١) انظر مثلا:

Hisham Sharabi: "The Scholorly point of view politics, perspective, paradigm", pp 23-29.

(٢) Ibid. p 26

(٣) الجابري: "الخطاب العربي المعاصر". ص ١٣.

(٤) Hisham Sharabi: "The Scholorly point of view politics, perspective, paradigm". p27.

(٥) «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، مجموعة من المؤلفين. دار توبقال للنشر، البيضاء، ١٩٨٦، ص ٨٥-٨٦.

عن تساؤلين متكاملين: أحدهما كيف نشأ النص في التاريخ؟ والثاني: كيف تم توظيفه إيديولوجيا (أي: اجتماعيا وسياسيا) داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه؟

ويضيف أركون إلى المستويين البنيوي والتاريخي من التحليل أربعة مستويات أخرى يمكن إدراج اثنين منهما (وهما المستوى السوسيولوجي والمستوى الأنتروبولوجي) ضمن التحليل التاريخي، بينما يتعلق المستويان الآخران بالتحليلين الفلسفي والعقدي اللذين يمكنان الباحث من تدمير المعنى، وكسر سياج التراث الثقافي المغلق[١].

والواقع أن الغاية النقدية لا يمكن أن تمثل خطوة مستقلة، ففي مجال التطبيق يصاحب هذا النقد الفلسفي والعقدي خطوات التحليل التاريخي للنصوص الدينية والتراثية، فيتحصل من ذلك أن ثمة خطوتين رئيسيتين في دراسة النصوص: إحداهما بنيوية والأخرى تاريخية، ويتفق أصحاب هذه المنهجية على أن خطوة الدراسة البنيوية (القائمة على التحليل الوصفي التزامني) هي الأولى منطقيا[٢]، ومع ذلك يرى الجابري أنها تأتي في المرحلة الثانية بيداغوجيا، أي: عند صياغة النتائج تقتضي بيداغوجية عرضِها كتابةً أن تتأخر عن التحليل التاريخي[٣].

أما أركون فيجعل الدراسة الوصفية التزامنية نفسها مستندة على الدراسة التاريخية التطورية للأنظمة اللغوية الموصوفة أو المدروسة[٤].

---

(١) أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٣٨-٣٩. ولعل هذا هو السر في أن هاشم صالح اختار عنوان: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ترجمة للعنوان الأصلي للكتاب وهو: «نقد العقل الإسلامي».

(٢) ينظر: أركون: «تاريخية الفكر الإسلامي». ص ٣٩. وكذا الجابري: «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية». مرجع سابق. ص ٨٦.

(٣) الجابري، المرجع السابق. ص ٨٦.

(٤) أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٣٩.

إن ربط النص بالتاريخ أو الكشف عن تاريخية النصوص لا يعني فقط «الكشف عن المنشأ التاريخي للمفاهيم والعقائد الإسلامية» كما يقول هاشم صالح، تلميذ أركون وشارحه[١]، وإن كان ذلك أهم عنصر في هذه الخطوة، بل يعني كذلك: ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية «بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية»[٢] وذلك لغرضين: أحدهما: فهم جينيالوجيا[٣] الفكر المدروس، والثاني اختبار الإمكان التاريخي للنموذج البنيوي، التعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه[٤]، كما يعني مفهوم التاريخية أخيرا: تحديد الوظيفة الإيديولوجية للنصوص كما تقدم[٥].

لكن ألا تردنا مفاهيم «الأصل» أو «النشأة» والتطور والوظيفة الإيديولوجية... إلى تصور خطي اتصالي متصاعد أو لولبي للتاريخ رفضته البنيوية ابتداءً؟ خاصة وأن ميشال فوكو، الذي استعار منه البنيويون في المغرب العربي أغلب تصوراته المنهجية ما فتئ يرد ذلك التصور، بكل أسلحته الأركيولوجية[٦].

لقد أخذ هؤلاء البنيويون عن فوكو نظريته عن «الفضاء المعرفي» L'Epistémé، وتصوره الانفصالي لتطور بنيات المعارف البشرية، وربطوا ذلك بنظرية القطيعة

---

(١) ضمن: أركون: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٢٠٠.

(٢) الجابري: «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية». ص ٨٦.

(٣) جينيالوجيا الفكر: أي أصله ومنشأه.

(٤) المرجع السابق.

(٥) نفسه، ينظر كذلك: أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٢٠-٢٢.

(٦) ينظر مثلا:

M. Foucault: "Archeologie du Savoir", Gallimard, Paris, 1992, pp 9-27-54-177-204-216-231.

المعرفية[١] التي تم استمدادها من باشلار، وبنزعة جدلية مخففة ممزوجة بالبنيوية استفيدت من ألتوسير، لصياغة موقف من التاريخ عبر عنه جان بياجيه بأدق تعبير فقال: «إن البنيوية كانت دائما متضامنة مع بنائية constructive لن نستطيع أن نرفض ميزتها الدياليكتيكية». وعليه، تتأسس النظرة التاريخية لدى الجابري وأركون على العناصر التالية:

٢-٢-١- نظام الفكر وقضية الزمن: سواء أقررنا مع أركون بأن الفكر العربي و الإسلامي نظامٌ فكريّ واحد، أو قلنا مع الجابري بأن له أنظمة ثلاثة (هي البيان والعرفان والبرهان)، فإن مفهوم نظام الفكر يستلزم القول بوجود زمنٍ خاص للثقافة. فإذا كان نظام الفكر يَؤُول إلى اللاشعور المعرفي، فإن الزمن الثقافي كزمن اللاشعور، لا تاريخ له، أي: أنه متداخل متموج، وهو ليس مدة تعدها الحركة بل مدة يعدها السكون، على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي يعرفها[٢]. هذا الزمن الثقافي العربي (ونظام الفكر الذي يسود فيه)، يتميز بالركود[٣]، لأن نظام الفكر هذا، يستند - حسب أركون - «إلى مجموعة من المسلمات غير المبرهن عليها، والتي لا تناقش، وإنما تتخذ شكل الأسبقية الثيولوجية، وفي كل مرة يريد فيها العقل اتخاذ موقف بخصوص مشكلة تفسير أو قانون أو مشكلة تاريخية ... إلخ، فإنه يجد نفسه محكوما بها»[٤].

---

(١) المقصود بالقطيعة المعرفية coupure (=rupture) épistémologique أن تاريخ العلم يمر عبر هوات سحيقة تفصل بين مراحله الكبرى. فكثير من النظريات العلمية ظلت تعتبر حقيقة حتى تم الكشف عن خطئها: كمركزية الأرض مثلا. فالانتقال من مرحلة علمية إلى أخرى ينتج عن أزمة تمس الأسس التي يقوم عليها العلم في كل مرحلة. لذا فمفهوم القطيعة المعرفية يستبعد التصور التراكمي لتاريخ العلم، ويحل الانفصال فيه بدل الاتصال.

(٢) الجابري: «تكوين العقل العربي». ص ٤١-٤٢. وكذا: «وجهة نظر». ص ١٩٢-١٩٣. وكذا أركون: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٦-١٢.

(٣) الجابري: «تكوين العقل العربي». ص ٣٣٣-٣٣٥.

(٤) أركون في حوار معه بمجلة الوحدة. ع ١٩٨٤/٣. ص ١٢٣.

٢-٢-٢- القطيعة المعرفية ونقد العقل: إذا كان للعقل نظام من الأسس والمفاهيم والمناهج التي تضربُ سياجا مغلقا عليه، وتجعل الزمن الثقافي راكدا، فإن مفهوم التقدم التاريخي للعقل يتخذ شكل القطيعة المعرفية الجذرية مع تلك الأسس والمفاهيم والمناهج، ويحيل مفهوم القطيعة هنا إلى المرجعية الباشلارية التي تجعل تطور العلوم يتم على شكل قطائع كبرى ناتجة عن أزمات تحصل في أسس العلم، كما يحيل إلى المرجعية الحفرية عند فوكو الذي ألح على مفهوم الانفصال بديلا للاتصال في تصوره للتاريخ، لكنه مفهوم يتغذى - كما عند فوكو نفسه - بمفهوم النقد الجذري الذي ورثه عن فريدريك نيتشه[١]، كما يتغذى من مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة منذ أن ظهرت معالمها الكبرى في فلسفة التنوير، وكأن الغاية القصوى هي: إحداث ثورة في العقل على نمط الثورة الفرنسية في أوربا[٢]. وعليه، تعني القطيعة المعرفية: القطع مع كيفية فهم التراث، بما فيه من رفض للأنظمة الفكرية التي سادت فيه، وكسر الثابت البنيوي للعقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، والتأكيد على «الثقافة النقدية» ومد القطيعات الاجتماعية والثقافية الحاصلة في المجتمعات العربية الإسلامية كي تجتاز مرحلة اللاعودة (أو اللارجوع)[٣].

وإذا كان أركون يصرح بأن نقد العقل الإسلامي يعني «إعادة التفكير في الإسلام» أو «كيف نعقل الإسلام اليوم؟ بمعنى: كيف نفهمه من كل الجوانب وبشكل أعمق ما يكون، بشكل مختلف عن كل ما سبق»[٤]. فقد حدد كيفية هذا

(١) فريدريك نيتشه Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) سبقت ترجمته.

(٢) وقد صرح بذلك أركون مرات عديدة، ينظر مثلا: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»:. ص ١٣.

(٣) ينظر، الجابري: «نحن والتراث». ط ١٩٨٠/١. ص ١٨-١٩. وكذا «تكوين العقل العربي». ص ٤٨، ٥٢. وأركون: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد». ص ١٨-٢١.

(٤) أركون: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، ص ٢٣٢.

الفهم، منهجيا، بأنها تسير في «اتجاه الشك» المستمر (...) الذي افتتح في القرن التاسع عشر من قبل ماركس ونيتشه»[١]، فالنقد بهذا المعنى، هو جانب إيجابي في الماركسية، كما أن نقد القيم الذي قام به نيتشه اتجاه المسيحية «قابل تماما للتطبيق على الإسلام»[٢].

وهكذا يجد أركون في نيتشه نموذجه الذي يتعالى على النقد، ويتأسى بصنيعه مع المسيحية. متجاهلا أن عقلانيته البنيوية والتاريخية ـ التي ترفع شعار العلم الوضعي ـ لا تتناسب مع فيلسوف لاعقلاني بالمقاييس العلمية الوضعية: فيلسوف رفع شعار فلسفة القوة الذي يعني عنده قتل الضعيف والغريب وضربه ـ أو بألطف الحلول حسب عبارة شهيرة لنيتشه ـ استغلاله بالشغل. فيلسوف عانى من المرض العقلي سنين عددا، وكانت كتبه ـ بسبب من عقده النفسية ـ نفثات اضطراب عقلي تفتقر إلى كل الشروط العلمية الأكاديمية. إلا أنَّ الجامع بين نيتشه وبين هؤلاء العلمانيين: إلحادُهُ ومحاربتُه لقيم الفضيلة والمحبة والمساواة والتسامح. إن النزعة النيتشوية في الفكر العلماني لهي من العوامل التي تفسر مواقفه الاستئصالية من الدين عقيدة وفكرا وممارسة سياسية.

٢-٢-٣- مشكل المنهج الثنائي: ينوه أركون بالماركسية، أما الجابري فهو يقطع بأن «مقولات المادية التاريخية أطر فكرية فارغة (...) ويجب أن تملأ هذه الأطر، وتعدل بالمضامين التي يجب أن نستقيها من الواقع وخصوصية هذا الواقع»[٣]، وهذا يرتكز على القول بأن في الماركسية ما هو عام، وهو المقولات، وخاصة مقولة الصراع الطبقي، وطبيعة العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي: بحيث يحدد الأول الثاني ويؤثر الثاني على الأول، وهذا العام ليس خاصا

---

(١) أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ط ١٩٨٦/١. ص ٢٩٤-٢٩٥.

(٢) نفسه، ص ٢٩٥. وانظر دفاعه عن نيتشه، وبقوة، في: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٢٦٥-٢٦٧.

(٣) الجابري: «من أجل رؤية تقدمية». ص ٨٠.

بمجتمع دون آخر، وفيها ما هو خاص: وهو النتائج التي يسفر عنها التحليل تبعا لنوعية المجتمع، موضوع الدراسة[1].

فهل يقتضي هذا الرجوع إلى التاريخية الماركسية عودًا إلى المنهج الثنائي القيم؟

لا يكاد أركون يتوقف على الإلحاح -بدافع من الإطار المنهجي البنيوي - على ضرورة تجاوز تلك الثنائيات التقليدية التي ينقسم الفكر والتاريخ على ضوئها إلى قطبين أو اتجاهين أو جانبين متناقضين: كالمثالية والمادية والعقل واللاعقل (كالإيمان (!) والخيال والأسطورة) والخير والشر، والصواب والخطأ، والحقيقة والمجاز، ومدينة الله (أو المدينة الفاضلة)، والمدينة الأرضية (الضالة)، والمقدس والدنيوي، والطاهر والدنس، والمؤمن والكافر[2]، وذلك لأن التفكير على ضوء تناقض هذه الأطراف يرجع إلى عقلية تقليدية ترجع جذورها إلى فلسفة أرسطو التي هيمنت على الفكر القديم[3]، ومنه يرى أركون أن «واجبنا الفلسفي يُحتم علينا أن نفكر من جديد في مسألة المتضادات الثنوية التي تكتسح العالم (...) والتي تستخدم في سياق لا أسطوري ولا تقديسي ولا روحاني، محروم من هذا التماسك الثيولوجي الذي يجهد في تشييده فكر مهووس بما هو إلهي»[4].

إن هذا «الواجب الفلسفي»، الذي يتلخص في تجاوز «المنطق الأرسطي» و«الهوس بما هو إلهي» سيجعلنا - في نظر أركون - ندخل في مرحلة العقلانية التعددية، حيث يحل المنطق التعددي والمنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات

---

(١) الجابري: «نحن والتراث». ط ١٩٨٥/٣. المركز الثقافي العربي. ص ٧٣.

(٢) انظر أركون: «تاريخية الفكر الإسلامي». ص ٢٥-٢٦، ٢٣٨، وكذا: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٨٨.

(٣) أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٥.

(٤) نفسه، ص ٢٣٨.

محل التفكير من خلال المنهج الثنائي القيم[1]، الذي «أورثنا إياه تاريخ قديم من التفكير الدوغمائي الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية على السواء»[2].

يمكن اعتبار مشروع نقد العقل العربي الذي يقدمه الجابري، في أحد أوجهه، تجاوزا لتلك الثنائيات أيضا، لأسباب ثلاثة، أولها: أن الأنظمة المعرفية الثلاثة التي شهدها العقل العربي، يتضمن كل واحد منها «منطقه العقلي» الخاص، لأنه يشكل بنية، والثاني: جمع الجابري في وصف بعض البنيات بين ألفاظ متناقضة، مثل: اللامعقول العقلي، والثالث: أن العلاقة بين تلك البنيات، حتى عندما بلغت حد الأزمة - «أزمة الأسس» بعبارة الجابري[3] - وبدأ التصادم بين تلك الأنظمة الثلاثة، فقد كان تصادما وتداخلا في آن، لأن «الأمر يتعلق بتصادم بنيات فكرية وليس بصراع أضداد»[4].

إلا أن ذلك الوجه في قراءة مشروع الجابري، رغم كونه وجها منطقيا تماما، ويتفق مع الشرط البنيوي الذي بنى عليه منهجه، فإنه لا يتفق مع التوجه الذي سلم به منذ عام ١٩٧٧ حين بدأ مشروعه ماديا تاريخيا مخففا يؤكد على مقولة الصراع الطبقي باعتبارها محرك التاريخ[5]، وحين قبِل بأن تكون مقولات المادية التاريخية أطرا فكرية صورية فارغة، قابلة للتطبيق على التراث شرط التكيف

---

(١) نفسه، ص ٢٦، وكذا «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد». ص ٨٨.

(٢) أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٢٥، وينظر كذلك ص ١٩٨-٢٠٣ حيث يبين دور القرآن نفسه في وضع هذه الثنائيات وترسيخها.

(٣) انظر: «تكوين العقل العربي». دار الطليعة. بيروت. ط ١٩٨٤/١. الفصل الحادي عشر. ص ٢٥٣-٣٩٤.

(٤) نفسه، ص ٢٨١، وقد صرح الجابري قبل كتابة مشروع نقد العقل العربي بضرورة تجاوز المنهج الثنائي الذي ساد في المادية التاريخية، انظر: «من أجل رؤية تقدمية». ص ٨. ثم أكد على صعوبة الفصل بين المعقول واللامعقول قديما وحديثا في تكوين العقل العربي؟ ص ١٤١.

(٥) الجابري: «من أجل رؤية تقدمية». ص ٧٩.

بمضامينه[١]، لأن الماركسية «فلسفة العصر»[٢] وأكد عام ١٩٨٠ - مع تطور ميوله البنيوية - على أنه لا يعترض على التصنيف الثنائي الذي وضعه أنجلز، للآراء والنظريات، بشرط الأخذ به أداة منهجية في الدراسة[٣]. وما زال يفكر - حتى وهو يدشن مشروع نقد العقل العربي - من داخل ثنائية العقلانية واللاعقلانية، وهو أمر جعله البعض نقطة اختلاف بين الجابري وأركون منهجيا ونظريا. فقد قال علي حرب بأن الجابري يعتمد منهجية باشلارية تقيم النتاج المعرفي على أساس الفصل الحاسم بين الصواب والخطأ، أو العلمي والخرافي، والمعقول واللامعقول ... أما أركون فإن اعتماده المنهج الحفري جعله يرد الثنائيات إلى مبادئ وآليات وقواعد مشتركة[٤].

وتقديرنا أن هذا القول ضعيف عند التمحيص وذلك من جهتين :

- الأولى: أن باشلار نفسه لا يسلم بالمنطق الثنائي، كيف وهو مؤسس العقلانية التطبيقية المفتوحة، التي تقول: بإمكان تعدد أنماط العقلانية بتعدد منطلقاتها، وتجعل تاريخ العلم تاريخ أخطائه، فتربط بين العلم والخطأ وبين العقل والخيال.
- والثانية: أن الفرق المذكور ليس فرقا في أصول المنهج عند أركون والجابري، بل في كيفية استثماره، واستخلاص النتائج منه، فالجابري استخلص أنظمة ثلاثة للعقل العربي، وأركون تكلم عن نظام واحد، وإلا فإن علي حرب قد أقر في نفس الموضع بأن أركون - كالجابري - يفصل بين العقل واللاعقل على طريقة ديكارت، ويجعل التصوف نظاما لا عقلانيا[٥].

---

(١) نفسه، ص ٨٠.
(٢) نفسه، ص ٨٨.
(٣) الجابري: «نحن والتراث». ص ٧٤.
(٤) علي حرب: «أوهام الحداثة: قراءة في المشروع الأركوني». مجلة الاجتهاد. ع ١٩٩٣/٢١. ص ٨٣.
(٥) علي حرب: «أوهام الحداثة». مجلة الاجتهاد. عدد سابق. ص ٨٣.

والأسلم أن يقال: إن الرجلين رفعا شعار التعددية، وهاجموا خصومهم بدعوى الخضوع للمنطق الثنائي. ولكنهما لم يتحررا عمليا من التفكير خارج الثنائيات: فهما يعتبران الأفكار التي تبنياها والمناهج التي استعملاها تمثل العلمية والعقلنة والحداثة، بينما يهاجمان الموقف الديني القديم والحديث ويرميانه باللاعلمية والخيال والأسطورة والخضوع للسياج التقليدي المتخلف! وهذه خاصية تميز مفكري الحداثة وما بعدها في الفكر العربي والإسلامي المعاصر: إذا اكتالوا على مخالفيهم يستوفون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون.

والمحصول من ذلك أن الجابري وأركون، مع توجههما البنيوي الرافض للمنطق الثنائي، فإنهما لم يستطيعا التفكير خارجه، وتفسير ذلك بالطموح «النضالي» نحو تحويل المجتمع إلى العقلنة، لأن هذا الطموح اقتضى من الرجلين - ضمنا - أن يضعا نموذجا للعقلنة، يقاس على ضوئه نقد العقل الديني، وتأسيس معرفة «علمية» بصدده. وعليه يصير دليل «العلمية» نوعا من «حجة السلطة» Argument d'autorité، لأن «سوق اللغة» - كما يسميه بورديو الذي يتمثل به أركون دائما - قد جعل من لفظ «العلمية» عملة صعبة تغري اللاهثين وراء شعار الحداثة بلونها التغريبي، مع أن العلوم المعاصرة أكثر الميادين اعترافا بالعجز والنسبية !.

٣ـ نظام العقائد على ضوء جدل التكوين والتفكيك

سواء أقيم المنهج البنيوي على مبدأ التكوين[(١)] - على نحو ما فعل الجابري - أم بني على أساس مبدأ التفكيك[(٢)] - كما فعل أركون في حدود معينة - فإن

(١) التكوين Formation: وهو مفهوم أخذه الجابري عن بياجيه وفوكو، اللذين أعطياه مدلولا أميل إلى البيولوجيا (النشأة والتطور)، وعن باشلار الذي ربطه بمفهوم القطيعة المعرفية، ويغلب على الجابري الاستعمال الثاني لهذا المفهوم.

(٢) Déconstruction: مفهوم استمده أركون من الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر الذي أعطاه معنى: تحليل النص إلى وحداته الذرية بحثا عن المعنى العميق اللامفكر فيه، كما استمده من جاك دريدا ==

النتائج لا تختلف إلا في بعض المداخل والمراحل والتفاصيل، وخاصة فيما يتعلق بالموقف من نظام العقائد في الإسلام، فقد وجه الجابري مشروعه توجيها نقديا يستهدف من خلاله إبراز ثلاث نتائج نظرية:

- **الأولى**: إبراز أن آليات التفكير العربي ثلاثة هي: القياس والوجدان والاستنتاج.
- **الثانية**: عرض الأنظمة العقلية التي ارتبطت بهذه الآليات، وهي ثلاثة أنظمة: أحدها يدور على البيان وهو المعقول الديني وأساسه الفقه واللغة والكلام. وثانيها العِرفان، وهو اللامعقول العقلي الذي مثلته الهرمسية[1] وما دار في فلكها من فلسفات وحركات صوفية، وشيعة إسماعيلية، وثالثها البرهان العقلي، وقد تمثل في الفلسفة، وخاصة في الاتجاه الرشدي الذي أحدث «قطيعة معرفية» مع نظام البرهان في الفلسفة المشرقية التي تأثرت باللامعقول العقلي.
- **الثالثة**: بيان أن نظام الفكر العربي البياني قد تم تأسيسه بصورة نهائية في عصر التدوين، كما تقدم، وأنه يتحكم في لاشعورنا المعرفي إلى الآن؛ إذ الفكر ظل يتكرر ولا يتطور، وإذا كان لنا أن نبحث عن فكر أحدث قطيعة معرفية مع هذا النظام فليس سوى استلهام النزعة الرشدية التي طرقت آفاقا

==

فيلسوف ما بعد الحداثة الذي يعني عنده: هدم المعنى، ويغلب على أركون الاستعمال الأول، وقد يلجأ إلى الاستعمال الثاني لتبرير انفتاح النص الأصلي (القرآن)، وتعميق منهج الشك المستمر باعتباره جوهر نقد العقل الإسلامي.

(١) الهرمسية Hérmétisme: رؤية كونية غنوصية، وتدعى أحيانا بالعرفانية. تنسب الهرمسية إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله. بل هو الإله الذي يقوم بالوساطة بين الإنسان والإله بتوسط العقل الكلي الهادي ليعلم الناس طريق الخلاص والاتحاد بالإله. مبادئ الهرمسية والعرفانية: ١. المعرفة لا تتم عن طريق البحث والاستدلال بل عن طريق ترقي النفس في المراتب الكونية والعقول السماوية. ٢. إلهية النفس البشرية وشوقها للاتحاد والاندماج في الإله أو حلول الإله في العالم، ٣. وحدة الكون وتبادل التأثير بين مختلف الكائنات ٤. عدم الاعتراف بسببية منتظمة في الطبيعة، ودراسة العناصر وتحولاتها بشكل ممتزج مع السحر والتنجيم. أما الإطار الفلسفي لهذه الأفكار فهو: نظرية الفيض والعقول الفلكية ووحدة الوجود التي تبلورت مع الأفلاطونية المحدثة.

جديدة فعلت فعلها في أوربا، حيث انتقلت، ولم تفعل في العقل العربي شيئا حيث أخفقت[١]، وحيث بقيت السيادة فيه للتقليد والشكلانية[٢].

فالواجب - إذن - حسب الجابري إحداث قطيعة معرفية مع ذلك النظام، وكسر ثابته البنيوي كما تقدم، وذلك برفض النظام العرفاني كله، ورفض الفلسفة الإسلامية[٣] كلها باستثناء ابن رشد الذي تُشبه تجربته: «إشراقة لهيب الشمعة لحظة انطفائها»[٤].

ماذا يعني القطع مع هذا النظام البياني الذي ما زال يتحكم في العقل العربي منذ عصر التدوين إلى الآن، على مستوى نسق العقائد الإسلامية؟

أولا: إن الجابري يؤكد . في كتاب تكوين العقل العربي . أن العقل العربي صنعته «لغة الأعرابي»، لأن جمع اللغة في عصر التدوين اعتمد على تلك اللغة التي هي لغة لا تاريخية وذات طبيعة حسية[٥]، الشيء الذي جعل القانون الذي حكم ويحكم الأدب العربي، بل والفكر العربي كله منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن «الجديد يشم ويرمى في المزبلة والقديم مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا (...). إنه القانون الذي يفرضه العالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها[٦]. هذا العالم الحسي اللاتاريخي لا يحتمل عمقا في التفكير «وما يجب أن يفهم كي يغير: هو أن يظل الذهن العربي مشدودا إلى اليوم إلى ذلك العالم الحسي اللاتاريخي الذي شيده عصر التدوين اعتمادا على أدنى درجات الحضارة

(١) «تكوين العقل العربي». ص ٣٢٣.

(٢) نفسه، ص ٣٢٥.

(٣) انظر مثلا: «بنية العقل العربي». ص ٤٩٣-٤٩٥.

(٤) «تكوين العقل العربي». ص ٣٢٣.

(٥) نفسه، ص ٨٦.

(٦) نفسه، ص ٨٦.

العربية عبر التاريخ، حضارة البدو الرحل التي اتُّخذت كأصل، ففرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء قوامها: الحكم على الجديد بما يراه القديم»[١].

ثانيا: بالإضافة إلى هذا الأصل اللغوي للنظام المعرفي البياني، يتحدث الجابري عن بداية فعلية أخرى للبيان العربي على صعيد العقيدة، وهي بداية تتمثل في القرآن، أي: أن القرآن يشكل بداية فعلية للخطاب العربي في مجال العقيدة الإسلامية[٢]، فيرى أن المعقول الديني كما يتجلى في الخطاب القرآني يتحدد بعناصر ثلاثة: أولها: القول بإمكانية - بل بوجوب - معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه (دلالة الشاهد على الغائب). وثانيها: وحدانية الله. وثالثها: النبوة.

ويقابل هذا المعقول الديني، اللامعقول العقلي الذي ابتدأ مع الموروث القديم، ويرى الجابري أن هذا التصنيف لا ينبغي ربطه بأية دلالة قيمية، بالقدح في اللامعقول وتفضيل المعقول، فليس هناك قديم ولا حديث معقول متحرر من اللامعقول[٣].

فهل القطع مع نظام البيان العربي، والنسق العقدي جزء أساسي فيه؟ يعني: إعادة النظر في هذا النسق العقدي أيضا؟ إن منطق التحليل الذي يقدمه الجابري هاهنا يقتضي الجواب بالإيجاب، لأن القطع مع العالم الذي وضعته لغة الأعرابي، ومع «كل» النظام البياني العربي، وإلغاء التفضيل القيمي بين المعقول الديني

---

(١) نفسه، ص ٩٣.

(٢) نفسه، ص ١٣٥-١٥٩.

(٣) نفسه، ص ١٤١. وهذا محض ادعاء. وإلا فلماذا الدعوة إلى القطع من هذا القديم، ومع ذلك العقل البياني، إن لم يتعارضا مع النماذج العقلية التي تبناها الجابري. إذا كان يصعب الفصل والتفضيل بين القديم والحديث وبين المعقول واللامعقول، فلنقطع مع الجميع، أو لنصل الجميع!.. إن موقف الجابري هنا يتضمن نقائض فكرية صارخة.

واللامعقول العقلي، هي مقدمات تتضمن القول بضرورة القطع مع المعقول الديني العقدي الإسلامي كما عرضه القرآن بأركانه الثلاثة، لكن الجابري ينتهي إلى نقيضتين:

- أولاهما: قوله بعدم وجود معقول - قديما ولا حديثا - يخلو من اللامعقول، يتناقض مع اعتباره العقل قدرة مطلقة على التفسير، إذ يلح على ضرورة «الإيمان بقدرة العقل المطلقة على تفسير كل الظواهر تفسيرا يعطيها معنى معقولا، ورفع أي قول بوجود قوة فوق قوة العقل قد تفسر ذلك»[1].
- والثانية: أن القطع مع ذلك النظام المعرفي العقلي يتناقض مع تسليم الجابري بأهم أسسه، حيث يصرح بعدم إنكار الإيمان بالغيب، بل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر بكيفية إجمالية كما يقتضيه المجال التداولي للنص القرآني[2].

ظلت النقيضة الأولى ملازمة للحل التفكيكي الذي نهجه أركون أيضا. فقد ظل مترددا بين طموح تفكيكي ما بعد بنيوي يقتضي هدم الحدود الفاصلة بين أطراف الثنائيات المتناقضة (ومنها العقل واللاعقل)، والقول بلا نهائية المعنى: وبين طموح إيديولوجي نضالي تغذيه نزعة ترتد إلى فلسفة التنوير الأوربية، ونزعة جدلية تاريخية «علمية» !

أما النقيضة الثانية فقد تخلص منها أركون فعليا، باتخاذ موقف أكثر جرأة من الجابري، حيث سار بالتحليل إلى غايته المنطقية، وهي نقد نظام العقائد كما وردت في القرآن نفسه، وتأسيس «الإسلاميات التطبيقية»، بينما ظل الجابري أقل جرأة: يدعو مع العلمانية الصلبة المتطرفة إلى القطع مع العقل البياني الشرعي، ولكنه

(١) «بنية العقل العربي». ص ٣٨٦.

(٢) «تكوين العقل العربي». ص ١٤٧.

يريد ترك طرف من أطرافه على أرضيته من خلال عرض «شيء» ما على مائدة المفسرين. شيء يعيش به مذبذبا ـ بعلمانية مائعة ـ لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء!.

ما هو إذن وضع العقائد الإسلامية في الإسلاميات التطبيقية؟

يقول أركون: «وأما الإسلاميات التطبيقية فإنها تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات، والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع لاستنباط كل ما يتعلق بها من تعاليم دينية، وإبداعات ثقافية، وأغراض سياسية وتطورات إيديولوجية ... إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات»[١]، فنظام الفكر لا يجد تجلياته في النصوص الرسمية وحدها، بل أيضا في التراث الشعبي بمختلف أشكاله ومستوياته، لأنها تشكل ما يسميه بالمخيال (أو المتخيل) الاجتماعي[٢]. وللقيام بتلك العملية الحفرية يلجأ أركون إلى أداة من علم الإناسة (الأنثربولوجيا) يجعلها مكونا أساسيا في منهجه، وهي الأسطورة، ويرجع تضخم هذه الأداة عنده إلى نظرية استفادها من كلود ليفي ستروس، حيث رفع أركون من وظيفتها الاجتماعية وهو يدرس «المقدس»، كالأنثربولوجيين. ضمن هذا السياق، فالوحي يتضمن البناء الأسطوري الأساس للعقل الإسلامي، ويسمي أركون العصر الذي هيمنت فيه الكتب المقدسة الثلاثة بالعصر الأسطوري[٣].

ولا ينبغي أن يتوهم من إطراء أركون للأسطورة أحيانا[٤]، أنه يضعها في نفس

---

(١) أركون: «نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي». الفكر العربي المعاصر. ع ٢٩-١٩٨٤. ص ٩٩. وانظر أيضا: «تاريخية الفكر الإسلامي». ص ٥٤ وما بعدها، وكذلك ص ٢٧٧.

(٢) انظر أركون: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٤٠.

(٣) أركون: «الإسلام، الأمس والغد». بالاشتراك مع لوي غاردييه. ترجمة علي المقلد. دار التنوير بيروت. ط ١/١٩٣. ص ١٠٨.

(٤) ينظر مثلا: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٣١، ٤٠، وكذا «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٨٨، وكذا: «الإسلام، الأمس والغد». ص ١٢٤.

المستوى مع العقل والعلم من حيث القيمة المعيارية التي يمكن أن تُسنَدَ إليها في عملية تغيير العقل الإسلامي، كلا فإن ذلك الإطراء إنما هو تقدير لقيمتها العلمية، أي: النظر إليها من زاوية وظيفتها المنهجية في تمكيننا من التعرف على الدور الفعال الذي لعبته في تاريخ العقل الإسلامي الكلاسيكي، لأن الأسطورة تضخيم خيالي للواقع، وهذا هو المعنى الأنثربولوجي لكلمة أسطورة، لذلك فهي تظل توضع جنبا إلى جنب - حتى في عبارات أركون - مع الخرافات والحكايات والشعوذات والسحر والخيال والملاحم والشعر والدين والشعارات والنزعة اللاتاريخية والتمويه والتهويل والتزييف والإيديولوجيات، والسرد والترميز والفكرة الجامدة[١]. لذلك يدعو إلى مراجعة بعض القصص الواردة في القرآن، بل إلى طردها بحجة أنها أسطورة، ومثال ذلك قصة إسماعيل وإسحاق ابني إبراهيم ، وهي القصة التي كان طه حسين قد ضربها مثالا للتشكيك في القصص القرآني ووصفها بأنها أسطورة[٢]. يقول أركون: «إنه لأمر أساسي، لابد من طرد هذه الأسطورة وإعادة النظر فيها»[٣].

فأين هي النظرة الإيجابية للأسطورة، خاصة وقد طالب أركون بـ «القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية»[٤].

فإذا كان القرآن الكريم يُنجزُ ويُبلور شكلا ومعنى جديدين بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة، كما يقول أركون[٥]،

---

(١) ينظر: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد» ص ٤٩، ٨٨، وكذا «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ١٨، ٢٥، ٣١، وكذا «الإسلام، الأمس والغد». ص ١٢٤.

(٢) وقد جرى في ذلك مجرى المستشرق جب Gibb، انظر مقارنته بموقف جب عند محمد البهي: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي». دار الفكر. ط ١٩٩١/٧. ص ٢٣٣-٢٤٨.

(٣) M. Arkoun: "Communauté musulmane". P.U.F. 1978. P 101.

(٤) أركون: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية». دار الساقي. ط ١٩٩٥/١. ص ٢٠٣.

(٥) نفسه.

وكان «نمط الإدراك الأسطوري والمعرفة الأسطورية التي تغلب المخيال على العقل يسيطر على قطاعات واسعة من الطبقات الشعبية»[1]. بل إن الوعي الأسطوري اللاتاريخي يحتل الساحة كليا، وعلى المستويات كافة، حتى أن تاريخنا الماضي والحاضر هو مجرد «تاريخ أسطوري مازال يحكمنا بخطورة إلى اليوم»[2]، وذلك تبعا لمقولة الفضاء الثقافي، وكونه عبارة عن سياج مغلق مضروب على العقل الإسلامي، وإذا علمنا أن عقيدة «الإيمان بالله» أحد الأسس الثلاثة التي تميز ذلك السياج المغلق (وهي: الله، السلطة، والجنس)[3]، فإن هذه المقدمات تعني منطقيا وبنيويا أن نظام العقائد الإسلامية، وفي مقدمتها العقيدة في الله، هو نظام أسطوري يتلاءم مع الروح الدينية، ولا تقبله الروح العلمية الحديثة، ولابد لمشروع «نقد العقل الإسلامي» أن يدعو إلى «الكف نهائيا عن ممارسة مثل هذه المغالطات التاريخية والاعتراف بالفرق بين الروح العلمية الحديثة وبين الروح الدينية، وعدم خلط هذه بتلك»[4].

إنه هجوم عنيف على عقائد الإسلام، بمنطق ثنائي زعم أركون أنه يعارضه، وبعبارات خطابية سجالية: فمن قال: إن الحداثة متحررة من الأسطورة؟ أليس لكل فيلسوف أسطورته الخاصة؟ ألم يصبح الخيال والسحر أكثر البضائع رواجا في عصر العلم والحداثة؟ ومن قال: إن الإيمان بالله والروح الدينية تتناقض مع العلم؟ هل قام أركون ببحث استقرائي في عقائد العلماء اليوم؟ إن هذه التساؤلات وغيرها لتبين أن الأمر مجرد تحكم وادعاء.

---

(١) «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٢١.

(٢) “Communauté musulmane". P 104.

(٣) يلاحظ هنا أن أركون يكرر ما جاء به بوعلي ياسين في الثالوث المحرم، انظر «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٦-١٤، كما يلاحظ أن أركون في نفس الكتاب يغير هذا الثالوث إلى صيغة مختلفة هي: الله، والسيادة المُهابة واشتغال العقل من خلال التصور القروسطي عن العالم والكون، انظر ص ٢٣٦-٢٣٨.

(٤) «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». ص ٣٠١.

انطلاقا من تلك المعطيات السابقة نستطيع استخلاص الموقف التفكيكي من نظام العقائد الإسلامية على نحو ما حدده أركون في المبادئ التالية :

أ - القرآن والوحي ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون تركيبات عقدية أو لاهوتية[١]، وهو في هذا البعد اللغوي الثقافي: مجاز ورمز بالغ التكثيف[٢]، وذو صفة مشتركة بين الأديان الكتابية الثلاثة: عبارة عن كتاب، أي: نصوص «وقد كرست هذه النصوص طبقا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رُسّخت على هيئة مُدوّنات نصية رسمية مغلقة»[٣]، وهذا لا يمنع مما سماه تزيني بطابع الاختراق[٤]. إذن: «كل شيء محصور داخل السياج الدوغمائي المغلق المشكّل والمؤطّر من المجموعة النصية القرآنية، وكل الامتدادات المعنوية والفقهية اللاهوتية ...»[٥].

ب- أن الوحي من حيث ماهيته «يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان (القرآن يقول: في القلب)، وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري»[٦]. الوحي بهذا المعنى، طاقة نفسية وتجربة بشرية عن التقديس والإلهي، لذلك، فهو ليس خاصا بالأنبياء، بل يدخل فيه أيضا: بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة ...[٧].

---

(١) نفسه، ص ٧٨.

(٢) عن مجازية القرآن ورمزيته انظر: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»: ص ٧٨، ٨٩، ٣٠٠.

(٣) «الفكر الإسلامي:نقد واجتهاد». ص ٨١ و ٩١.

(٤) يساير محمد أركون نفس اتجاه طيب تزيني هنا وإن لم يستعمل عبارته، انظر مثلا: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، ص ٨٥-٩٢، ١٠١-١٠٥.

(٥) نفسه، ص ١٨٦.

(٦) نفسه، ص ٨٣.

(٧) نفسه، ص ٨٤.

ج- أن «إطار إدراك الزمان والمكان في القرآن هو إطار أسطوري»[١].

د- أن نظام العقائد الإيمانية في الإسلام مرتبط بالرهانات السياسية المختلفة وهو أمر يهم كل العقائد المرتبطة بالأديان الكتابية التي جعلت العقائد إجبارية على عكس ما تبرزه المقارنة الممتعة بينها وبين تعاليم بوذا الذي بشر بالحرية اتجاه العقائد الإيمانية[٢]. مما يستدعي البحث الموضوعي في تاريخية النصوص المقدسة، وإن أثار ذلك سخط المؤمنين[٣].

هـ - إذا كانت العقائد في الإسلام تدور على التوحيد وهو الإيمان بالله، بصفته كائنا متعاليا مفارقا عن العالم، فإن أركون يميل إلى الاتجاه الماركسي الذي يرى «أن الثورة التي تعوّد الرجل الملتزم - عن معرفة - على هذه الأرض، وفي هذه الحياة، تستبعد علناً اللهَ التقليدي، لأنه منطلق لمعتقدات العودة المتأججة، ولكنها استلابية»[٤].

وكما أن أركون يستبعد التصور «التقليدي» عن الله، كذلك يستبعد مفهوم النبوة كما يراه المؤمنون، فعنده «أن مفاهيم مثل النبي أو القائد الديني والروحي أو رسول الله أو حواري الله، ليست واضحة إلا للمؤمنين الذين اعتادوا على تكرارها ضمن إطار المعارف والاعتقادات المرسَّخة والمثبَّتة خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى»[٥].

لهذه الأسباب يمكن الجزم مع علي حرب، بأن أركون يوظف تفكيكاته ضد

(١) نفسه، ص ١٤٣.

(٢) نفسه، ص ١٣٢-١٣٣.

(٣) نفسه، ص ١٤٥ بتصرف.

(٤) أركون: «الإسلام: الأمس والغد». ص ٢١٢.

(٥) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص ٢٦٤.

المنطق العقدي الإسلامي، وضد المتعالي والمقدس[١]، وأنه «دهري دنيوي في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي»[٢]، ولذلك، فإن أركون، وهو يؤسس لمشروع يدعي التحديث والتجديد، لا نجده يأتي بجديد على صعيد النتائج الأساسية التي سبق أن وجدناها مع صادق جلال العظم وطيب تيزيني وغيرهما على صعيد الموقف المادي المتطرف من نظام العقائد الإسلامية ومن النص الديني، بل ظل مسكونا بأساطير جديدة، وأوهام، في مقدمتها أسطورة الزعم بإمكان امتلاك مشروع فردي لتحرير العالم الإسلامي، أسطورة مغلفة بأقوال وشعارات مشبعة بلغة المجاز[٣]، لغة تميزت - في النص الأركوني - بالإبهام والغموض والألغاز، فضلا عن التردد والتناقض والمخاتلة، تُدخل غير الباحث في «مملكة الخيال»، و«منطق السجال»، لا في أبحاث علمية تستحق القراءة والدرس.

---

(١) علي حرب: «أوهام الحداثة في المشروع الأركوني». مجلة الاجتهاد. عدد ٢١-١٩٩٣. ص ٨١-٧٧.

(٢) نفسه، ص ٨٠.

(٣) نفسه، ص ٩٤.

الفصل الثالث

مقدمة

ابتدأت المناهج التاريخية، رغم مزاعمها الشمولية، متميزة بنزعة تجزيئية، وكانت في الأول مرتبطة بدفاع قوي عن منظومة القيم الإسلامية، عقيدة وممارسة، ولكنها اتجهت بعد ذلك – بسبب ارتباطها بالمادية التاريخية، أو بالأسلوب البنيوي – إلى اتجاه يدمر نظام العقائد الإسلامية، ويستبدل بها دينا إنسانيا مستمدا من نموذج فلسفة التنوير أو اليسار الهيجلي، القائم على الشك والنقد، إن هذا المسار الذي عرفته المناهج التاريخية قد سارت فيه المناهج النفسية كذلك.

فقد دخلت المناهج النفسية إلى فكرنا المعاصر في فترة مبكرة، من باب الدراسات الأدبية النقدية، على يد عباس محمود العقاد، ثم عز الدين إسماعيل من بعده، وغيرهما، وذلك قبل أن تتسِع لتشمل دراسة التراث الثقافي الإسلامي،

وتفسير نظام العقائد الإسلامية، لقد شهد مطلع هذا القرن - على الصعيد الأدبي النقدي - نزاعا معروفا بين التوجه التاريخي لدى طه حسين، والتوجه النفسي لدى العقاد، الذي طبق المنهج النفسي في دراسة شخصيات الشعراء كأبي نواس وابن الرومي والشخصيات السياسية المسلمة وغير المسلمة وشخصيات بعض الصحابة في فجر الإسلام، كما تدل على ذلك كتبه عن العبقريات، وكان في جميعها متأثرا بطريقة في التحليل ترد الفعل التاريخي والإنجاز الحضاري للأمم إلى دور الأفراد فيها، وخاصة ذوي الذهنية العبقرية، وما شهدته المسيرة الحضارية للإسلام، إنما يظهر في «المعدن» السيكولوجي الذي ميز عبقريات الصحابة[١].

أما في مجال الفكر العربي الإسلامي العام، فإن هذا المنهج ظهر مع عثمان أمين الذي اتخذه وسيلة للدفاع عن العقائد الإيمانية الروحية في الإسلام، ثم تطور في اتجاهين متباينين: أحدهما استند إلى مدرسة التحليل النفسي، مدعّمة بتحليل ثقافي إناسي (أنثروبولوجي) أحيانا (مع علي زيعور)، والثاني استند إلى مدرسة الفينومينولوجيا[٢] مدعّمة بتحليل نقدي مادي للعقائد مستمد من فلسفة التنوير واليسار الهيجلي ومذهب إدموند هوسرل (مع حسن حنفي).

---

(١) يدخل غازي التوبة العقاد ضمن المدرسة التاريخية، جنبا إلى جنب مع طه حسين، ولهذا الاختيار تفسيران: أحدهما: أن العقاد يضع العقائد - بما أنها نتاج عبقريات نفسية - داخل التاريخ، أي نتاجا له. وهذا تأويل بعيد لا ينسجم مع المذهب العقدي للعقاد، وثانيهما: أن طريقة دراسته للمواضيع العقدية، كالله والشيطان، تسلك خطا تاريخيا يتتبع مظاهرها عبر تاريخ الأمم والحضارات، وهذا أقرب.

انظر غازي التوبة: «الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم». دار القلم. بيروت. ط ١٩٧٧/٣. ص ٨١-١٧٦.

(٢) الفينومينولوجيا (=الظاهراتية) Phénoménologie : مدرسة فلسفية طورها هوسرل عن فلسفة الفيلسوف الإسباني برنتانو، وتحولت إلى فلسفة مستقلة تختص بدراسة الظاهرة ووصفها كما تتجلى أمام الوعي (أو الشعور) من خلال معطيات حسية. وقد عرف هوسرل الفينومينولوجيا بأنها علم ماهية الوعي. ولكن الوعي قصدي بطبيعته، بمعنى أن الفكرة لا توجد مجردة في ذاتها، بل كل فكرة فهي فكرة عن شيء، وتتوجه نحو شيء. من هنا ألحت الفينومينولوجيا على تداخل الذات مع الموضوع، والباطن مع الظاهر.

المبحث الأول
عثمان أمين والمنهج الجواني

يعتبر عثمان أمين أحد أعلام الفلسفة العربية المعاصرة وشيوخها الذين أسهموا بقسط وافر في نشر المعرفة الفلسفية في العالم العربي الحديث، ترجمةً وتأليفا، بلغة عربية أصيلة فصيحة، وقد أسس لنفسه اتجاها منهجيا خاصا استمده من أصول فلسفية مختلفة، وأطلق عليه اسم «الجوانية».

فما معنى الجوانية عنده؟ وما مصادرها الفكرية وملامحها المنهجية في دراسة التراث الإسلامي عامة، والنسق العقدي خاصة؟

١ـ معنى الجوانية

يقول عثمان أمين: «إن الجوانية فلسفة تستند على تزكية الوعي الإنساني، وممارسة الحرية النفسية، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم»[(١)]. فالجوانية إذن، **مشروع فلسفي يقوم على أسس ثلاثة:**

أحدها: تزكية الوعي الإنساني، وهذا يعني توجيه العقل إلى فعل التأمل الذاتي، على نحو ما فعل ابن سينا وديكارت، اللذين وجها الوعي الإنساني توجيها تأمليا مثاليا، ولذلك يقول عثمان أمين: «إن الجوانية لا تنتسب إلى التجريبيين والوضعيين[(٢)]، وإنما إلى العقليين والمثاليين الذين رأوا المراتب العليا

---

(١) عثمان أمين: «الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة». دار القلم. ١٩٦٤، ص ١٢٣.

(٢) نسبة للمذهب الوضعي الذي تأسس في فرنسا على يد الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت A. Comte (١٧٩٨ – ١٨٥٧م) وهو مذهب فلسفي يقوم على قاعدة الفلسفة التجريبية، ، وينكر وجود معرفة مطلقة، ويعتبر أن العقل البشري تقدم من المرحلة اللاهوتية الدينية إلى المرحلة الميتافيزيقية لكي يصل في النهاية إلى المرحلة الوضعية التي يتم فيها التخلي عن كل العقائد الدينية..

في الوعي الإنساني، مراتب الأفكار والمثل»[(١)].

الأساس الثاني: ممارسة الحرية النفسية: ذلك أن عثمان أمين يقيم فلسفته على الفصل بين النفس والجسم، والفكر والوجود، وإعطاء الأسبقية للماهية على الوجود[(٢)]. والجوانية على هذا الأساس، اهتمام بالإنسان في جوهره النفسي، لا في مظاهره السطحية، وتحليل للأفكار والألفاظ في عمقها الباطني، وأصولها النفسية[(٣)]. ولما كانت النفس جوهرا روحيا، ونظاما من الإمكانيات أوسع من نظام المتحققات المادية[(٤)]، فقد وجب العمل على تحرير النفس الإنسانية من قيود شهواتها المادية ورغائبها الرخيصة، وتحقيق التعالي والسمو الروحي.

لهذا كانت الجوانية فلسفة أخلاقية ترى نموذجها الأسمى في التصوف عامة، وفي الفلسفة الرواقية خاصة، يقول عثمان أمين، وهو يقدر سمو النزعة الخلقية الرواقية: «على أن ما للرواقية من جلال الخطر إنما يتجلى في أخلاقياتها، فما نظن أن أحدا ينكر أن أهل الرواق أعلنوا من مبادئ الأخلاق أقومها وأهداها سبيلا، وحسبنا أن نشير إلى قولهم بوجوب الطاعة لحكم العقل، والانصراف عن هوى الحواس، ورأيهم في أن الحياة صراع بين حرية الإنسان وبين طغيان الظروف الخارجية؛ وأن ذلك الصراع عنيف شاق عسير، ولكن لابد أن يكون الظفر فيه للحرية؛ ومناداتهم أخيرا بأن خير الإنسان إنما هو في الفضيلة وفي حرية العقل، لا في إتباع اللذات والشهوات»[(٥)].

---

(١) عثمان أمين: «الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة». ص ١٢٧.

(٢) انظر: عثمان أمين: «فلسفة اللغة العربية»، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، ص ٢٩-٣٠، ٩٥-٩٦، ١٠٢.

(٣) انظر مثلا: «الجوانية». ص ١٠، ٢٢، ١١٨، ١٣٠-١٣٩.

(٤) نفسه، ص ٢٢.

(٥) عثمان أمين: «الفلسفة الرواقية». مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط 1959/2. ص ٣٧٣-٣٧٤.

الأساس الثالث: إذا كان الأساس الثاني في معنى الفلسفة الجوانية مرتبطا بفلسفة الأخلاق، فإن **الأساس الثالث يرتبط بنظرية المعرفة،** فالجوانية تسعى إلى تعميق فهمها للمقاصد والمعاني والقيم، وهذا يعني عند عثمان أمين: «أن الحقيقة يجب أن تلتمس دائما وراء المظهر الخارجي، وهذا «الماوراء» هو الذي أعنيه مقدما من معاني الجواني»[١].

أما الطريق إلى هذا «الماوراء» فهو الرؤية الحدسية، أو الإلهام الداخلي، أو النور الذي يقذفه الله في القلب[٢]، وبهذا تكون المعرفة الجوانية معرفة كشفية على شاكلة المعرفة التي تحدث عنها أبو حامد الغزالي في «معارج القدس» و«مشكاة الأنوار»[٣]، أو برغسون في فلسفته الروحية[٤].

٢- مصادر المنهج الجواني عند عثمان أمين

يستمد عثمان أمين أصول العقيدة الجوانية من نوعين من المصادر، أحدهما مرتبط بالتراث الفلسفي، والآخر بالتراث الديني.

٢-١- مصادر التراث الفلسفي: يرجع إلى الفلسفة «المثالية» عموما، ويضع الجوانية جزءا من هذه الفلسفة، سواء في اتجاهها العقلاني، الذي كان ديكارت أكبر معبر عنه، أو في اتجاهها الحدسي الذي كان برغسون حديثا، والغزالي

---

(١) عثمان أمين: «الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة». ص ١١٨.

(٢) نفسه، ص ١٢٨-١٢٩.

(٣) نفسه، ص ٢٧٦-٢٧٧، ص ١٢٦.

(٤) نفسه، ص ١٢٩. وبرغسون هو: هنري برغسون H. Bergson (١٨٥٩-١٩٤١م) فيلسوف فرنسي دافع عن نظريتين في الفلسفة، أولاهما نظرية الطاقة الحية، وثانيتهما: الديمومة التي تعني أن الزمان يمكن معرفته واستنباطه من خلال توالي الأحداث. وأقامهما معا على الحدس كوسيلة وجدانية للمعرفة. لذلك دافع برغسون عن الروحانية ضد المذاهب الوضعية المادية. من مؤلفاته: (محاولة دراسة أوضاع الوجدان) و(المادة والذاكرة) و(التطور الخلاق).

قديما، أهم المدافعين عنه. أو في اتجاهها الخلقي، كما تجلى عند فلاسفة الرواق وأنصار وحدة الوجود، قديما وحديثا، فها هنا ثلاثة مواقف للجوانية، استقاها عثمان أمين من مصادر فلسفية وثقافية مختلفة: الموقف المثالي، والموقف الحدسي، والموقف الخلقي، فضلا عن موقف رابع، هو الموقف القومي الذي تبناه عثمان أمين بمعنى جواني خاص.

أما الموقف المثالي فترجع مصادره عند عثمان أمين إلى الفلسفة العربية القديمة، وإلى ديكارت وكانط، يقول عثمان أمين: «منذ أفلاطون ومفكرو الغربيين يجاهدون، من وراء لغاتهم، إلى رفع النقاب عن هذه المثالية، فلم يستطع استكشافها لهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين: ديكارت في القرن السابع عشر، وكانط في القرن الثامن عشر، وكان مؤدى هاتين المثاليتين أنه يوجد إلى جانب صور الحس، وفوق التجربة الحسية صورٌ أو معانٍ عقلية، وأن حقيقة العالم الخارجي هي كونه مدركا بالذهن الإنساني»[١].

ويرى عثمان أمين أن هذه المثالية - عند ديكارت وكانط - أصيلةٌ في اللغة العربية، وأن القضية التي انتهيا إليها، وهي أن الفكر هو المقياس الذي به تقاس الأشياء «قد انعقد لها لواء النصر، لا عند كبار فلاسفة العربية وحدهم، كالفارابي وابن سينا وابن رشد، بل عند علماء الكلام، كالنظام والخياط والجاحظ»[٢].

وأما الموقف الحدسي في الجوانية فقد استفاده عثمان أمين من الاتجاه الصوفي عموما، كما مثله أبو حامد الغزالي وبرغسون كما تقدم، ولذلك لا يبدو عثمان أمين معارضا لفلسفة وحدة الوجود، بل يذهب إلى تصنيفها ضمن الاتجاه المثالي الذي يناصره، ودليل ذلك قوله: «إن من الخطأ اعتبار اسبينوزا أو أهل الرواق، في

(١) عثمان أمين: «فلسفة اللغة العربية». ص ٢٣-٢٤.

(٢) نفسه، ص ٣٠، وانظر في انتساب الجوانية إلى المثالية أيضا: «الجوانية». ص ١٢٧، ١٤١-١٤٤.

دفاعهم عن وحدة الوجود فلاسفة ماديين، بل هم على العكس من ذلك ينتسبون إلى المثالية»[١].

وأما الموقف الخلقي فقد تأثر فيه عثمان أمين بالجوانية الأخلاقية عند الغزالي[٢] وبالفلسفة الرواقية بوجه خاص، يقول: «الرواقيون على الخصوص فلاسفة جوانيون، يلتفتون إلى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع له من أحداث خارجية، وتتجلى «الجوانية» الرواقية في أخلاقياتها القائمة على أصالة فكرة الحرية، وسيطرة النفس على انفعالاتها»[٣].

ولذلك يصرح عثمان أمين بأنه اهتم بها زهاء ربع قرن، وقدمها إلى لغة العرب لكي «تجد فيها شبيبتنا الجادة الواعية نماذج حية ملهمةً للبطولة والكفاح، ودروسا نافعة في الثبات على المبدأ والإخلاص للواجب، وتعاليم إيجابية قويمة، تشد من أزرها في السعي إلى المثل العليا والذود عنها»[٤]، وخاصة أن الرواقية «عقيدة أخلاقية وقاعدة للحياة الجوانية» [٥].

وأما الموقف القومي، فإن عثمان أمين استمده من الفيلسوف الألماني فيشته Fichte في كتابه «نداءات إلى الأمة الألمانية»[٦]، فبدا له فيلسوف الوعي القومي الألماني كما كان محمد عبده فيلسوف الوعي القومي المصري[٧].

---

(١) «الفلسفة الرواقية». ص ١٨٣-١٨٥، ١٩٩-٢٠٠، ٣٧٣.

(٢) «الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة». ص ٢١٤-٢١٦، ٢٧٦-٢٧٧.

(٣) «الفلسفة الرواقية». الصفحة (ز) من تصدير الطبعة الثانية.

(٤) نفسه، الصفحة (ط) من تصدير الطبعة الثانية.

(٥) نفسه، الصفحة (ح).

(٦) انظر: «فلسفة اللغة العربية». ص ١٨، وكذا «الجوانية». ص ٦٠-٦١. وفخته هو: يوحنا غوتليب فخته Fichte (١٧٦٢-١٨١٤م): فيلسوف ألماني تأثر بوحدة الوجود عند سبينوزا؛ فاتهم بالإلحاد، وتأثر بكتاب كانط «نقد العقل العملي» فأسس الأخلاق على الالتزام، واختار طريق المثالية التي تؤسس الواقع على الفكر.

(٧) «الجوانية». ص ٦٠-٦١.

٢-٢- مصادر التراث الديني: يقول عثمان أمين عن الفلسفة الجوانية بأنها «نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة»[١]، وأنها نبتت عنده «من تأمل روح الدين والأخلاق عامة، ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول خاصة»[٢]. ومفهوم الدين على هذا الأساس، واسع جدا، حتى أن عثمان أمين يقول: «بأنه استمد الجوانية أيضا من دين المصريين القدماء»[٣].

وهكذا لفق عثمان أمين في «جوانيته» بين مواقف فلسفية افلاطونية وأرسطية، ومواقف أخلاقية وصوفية متطرفة (وحدة الوجود)، ومواقف كلامية معتزلية، ونزعات قومية ضيقة، وأديان وثنية بائدة. وجعل الجميع - على تباين مرجعياته وأنساقه ومناهجه - يردد فلسفة واحدة عنوانها: الجوانية. أما التراث العلمي والفقهي الإسلامي فليس له في مصادره حضور.

٣- ملامح المنهج الجواني في دراسة العقيدة والتراث

٣-١- النص والحدس والنظام العقدي: يؤكد عثمان أمين على أن العقيدة جزء من الوعي القومي المشترك للأمة العربية[٤]، ويزكي مقالة الثعالبي عن دور اللغة العربية في تأكيد الالتزام بنظام العقائد الإسلامية[٥]، وعليه يثبت عثمان أمين طابع الإعجاز في لغة القرآن الكريم ومعانيه[٦]، ويرى أن هدم اللغة العربية هو تقويض للقرآن، وهدم للدين الإسلامي من أساسه[٧].

---

(١) نفسه، ص ١٠.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ١٢-١١.

(٤) «فلسفة اللغة العربية». ص ١٨.

(٥) نفسه، ص ٢٢.

(٦) نفسه، ص ٢٢، ٤٢.

(٧) نفسه، ص ٥-٦، ١٠٥.

وهكذا يدافع عثمان أمين عن سلامة النص القرآني وإعجازه، وعظمة اللغة التي نزل بها، ولكنه يرى أن الطريق إلى فهم هذا النص لا تكمن في الوقوف عند ظاهره، وإنما في الغوص في الدلالات الجوانية (الباطنية) للألفاظ، وذلك «أن ألفاظ اللغة تختلف مفاهيمها تبعا لاستعمالها استعمالا جوانيا، أو استعمالا برانيا»[1]، ومثال ذلك لفظ الصوم عند الغزالي إذا ما قارناه باستعمالاته عند كثير من البرانيين[2].

إن هذه النظرة الباطنية للوحي (قرآنا كان أم سنة) ترجع إلى نظرة جوانية لطبيعة اللغة العربية، فهي لغة تتميز بأربع خصائص تدل كلها على طابعها الجواني معجميا ونحويا وبلاغيا، وهذه الخصائص هي: المثالية، والحضور الجواني للذات الواعية، والتلوين الداخلي (أو التأمل الداخلي)، والحركة والقوة[3]. ولذلك كان المنهج الملائم لإدراك لغة الوحي هو المنهج النفسي الجواني القائم على مبدأ «التعاطف»، تعاطف الذات الدارسة مع الموضوع الذي تقصد دراسته، وهذا درس استفاده عثمان أمين من مدرسة برغسون في الفلسفة، ومنهج الكشف الصوفي.

وقد سمى عثمان أمين هذا النحو من النظر بأنه «عقيدة مفتوحة»[4]، كما سماه أيضا: «ميتافيزيقا الرؤية الواعية»[5]. وشرح ذلك فقال بأن الجوانية «تتجه إلى المعنى والقصد من وراء اللفظ والوضع، وتتحول إلى الفهم والتعاطف لا إلى الحفظ والتقرير [...] وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره

---

(١) «الجوانية». ص ١٨.

(٢) نفسه، ص ٢٠. وينظر في موقف الغزالي: «إحياء علوم الدين». دار المعرفة. بيروت. بدون تاريخ. الجزء الأول. ص ٢٣٤.

(٣) «فلسفة اللغة العربية» ، الصفحات: ٢٤-٣٢، ٨٥-١٠٢، ٣٤-٤٠، ٥٨-٦٣، ٦٦-٧٠.

(٤) «الجوانية». ص ٩،

(٥) نفسه، ص ١٢٧.

وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو أصيل فيه، أعني في مشاعره ومنازعه، وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته، وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله»[(١)].

ولكي لا تتحول هذه النظرة عن قصديتها الباطنة شبه عثمان أمين ميتافيزيقا الرؤية الواعية التي تنطوي عليها الجوانية بأنها أقرب إلى الرؤية الفنية، وبيان ذلك أنها رؤية روحية نفسية[(٢)]، أو أنها «هي الرؤية بالعين الداخلية»، أو «عين البصيرة» كما يقول الغزالي، أو «بعيون الروح» كما كان أفلاطون يقول. وهذه الرؤية الإنسانية التي تسجل «لحظات الإلهام الداخلي» إنما تتجلى فيها حكمتنا وتجربتنا لعلها رؤيتنا [...] إنها طريق الرؤية الحدسية بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية المؤدية إلى الجوهر الصافي، والموصلة إلى ما سماه الغزالي باسم «النفث في الروع» أو النور الذي يقذفه الله في القلب[(٣)].

ويرى عثمان أمين أن هذا المنهج الكشفي (الحدسي) الذي يؤسس للمعرفة الجوانية ليس إلغاء للعقل، بل في الفلسفة الجوانية تتكامل الفلسفة والعلم والعقل والحدس معا، وهذا الجمع له أثر واضح في نظرة عثمان أمين إلى مفهوم العقيدة، وذلك من زاويتين :

الأولى: القبول بفكرة التدين العقلي، كالذي مثلته الفلسفة الرواقية، «ذلك أن الرواقي يرى عقله قبس من العقل الإلهي (...) ولقد استطاعت الرواقية بفضل هذا الاعتقاد، وهذه التقوى العقلية أن تقضي على الشعور ببؤس الإنسان وضعفه، وأن تحل محله نظرة تعظيم وإكبار»[(٤)]، ولذلك دافع عن مفهوم الألوهية الرواقي

---

(١) نفسه، ص ٩-١٠.
(٢) نفسه، ص ١٢٧.
(٣) نفسه، ص ١٢٧-١٢٩.
(٤) «الفلسفة الرواقية». ص ١٨٦.

مع قيامه على عقيدة وحدة الوجود، وقال إنهم من «أهل التوحيد»[١]، وأن تلك العقيدة في مذهبهم، هي التي جعلت فلسفتهم الطبيعية لا تخلو «من نظرات عميقة تشيع دينا جوانيا وروحانية باطنة»[٢].

الثانية: عدم الركون إلى مذهب عقدي محدد، لأن الفهم الصوفي للعقيدة يأبى أن يحولها إلى نسق جامد من الاعتقادات المدرَكة والمدَلَّل عليها بالعقل. لذلك فالعقيدة الجوانية لا تقف عند مذهب، ولا تختزل في نسق، وفي ذلك يقول أمين: «فعقيدة الجوانية إذن عقيدة مفتوحة، تأبى الركون إلى مذهب، أو الوقوف عند واقع»[٣].

لكن الحق أن يقال: إننا نجد عثمان أمين يقرأ في التراث الكلامي والفلسفي والصوفي للمسلمين ولغير المسلمين، فيجده كله تراثا ينطق بمذهب الجوانية، ويردد صدى الفلسفة الرواقية[٤]. فإذا لم يكن الانحياز إلى المثالية اتجاها، وإلى الجوانية تأويلا، وإلى الرواقية مذهبا، فأيّ شيء يكون هذا؟!

٣-٢- العقائد والأخلاق: يربط المنهج الجواني في قراءته للتراث؛ العقائد بالأخلاق، ولعل هذا التركيز على البعد العملي خاصية أساسية لكل فكر جواني كما سنجد ذلك في فقرات لاحقة عند طه عبد الرحمن. ولقد كان عثمان أمين قبل «ثورة الضباط الأحرار» عام ١٩٥٢ يستعمل لفظ العمل والأخلاق، للدلالة على هذا العقل العملي، كما يتجلى في «الفلسفة الرواقية»، ولكنه بعد ذلك سمى هذا العقل العملي في الجوانية بأنه «فلسفة ثورة» فقال عن جوانيته: «وفلسفتها

(١) «الفلسفة الرواقية». ص ١٨١-١٨٤.

(٢) نفسه، ص ١٨١.

(٣) «الجوانية». ص ٩.

(٤) انظر مثال ذلك بوضوح في: «الفلسفة الرواقية»، حيث يخَصص فصلا مطولا عن المشابهات بين الجوانية الرواقية ومذاهب الإسلاميين. ص ٢٩٦-٣٢٠.

فلسفة محاولة إيديولوجية لتحقيق أمرين لابد منهما في مرحلة تطورنا التاريخي: الأول عودة إلى ماضينا، ومراجعة له، والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداده، وهي فلسفة ثورة؛ لأنها تنشد المثل الأعلى في عليائه بلا ترخص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادئ وإرادة التغيير، والطموح إلى تقويم الأشياء من جديد»[١].

إن عثمان أمين يعتبر أن الحاجة إلى ديكارت لا تغني عن الحاجة إلى الرواقية، وأهم ما يؤخذ من الفلسفة الرواقية نظرتها العملية، لأن أهل الرواق «كانوا بطبيعة ميولهم ومذهبهم» لا يحبون من الكلام إلا ما تحته عمل؛ كما يقول بعض المسلمين[٢]، وكان موقفهم الفلسفي مشروعا؛ لأنه «موقف قد ارتضاه من يطلبون إلى الفلسفة هداية في الحياة العملية»[٣].

ولقد رأى عثمان أمين أن السبب الذي قرب الأخلاق الرواقية إلى قلوب المسلمين هو العامل العقدي الذي يتمثل في «قول شيوخها بوجوب الإذعان للقضاء والقدر، وهي تلك العقيدة التي ثبتت جذورها في العالم الإسلامي في العقود المتأخرة، ومازال يحسبها كتاب الغرب من أسباب انحطاط المسلمين، ونحن نراها عقيدة رواقية في صميمها»[٤].

وسواء قبلنا بعقيدة الجبر التي يدافع عنها عثمان أمين أم لا، فإنها عقيدة تتناقض مع المصدر المعتزلي لفلسفته، كما تقدم، ومع دعوى حرية العقل التي ينادي بها. وفوق ذلك، يرى عثمان أمين أن مثالية الأخلاق الرواقية وجوانيتها، وقولها بوجوب الطاعة لحكم العقل وحده، والانصراف عن هوى الحواس،

---

(١) «الجوانية»، ص ١٠.

(٢) «الفلسفة الرواقية»، ص ١٥.

(٣) نفسه، ص١٠٧، وكذا ص ١٥.

(٤) «الفلسفة الرواقية»، ص ٣٠٨.

وميل أصحابها إلى حرية العقل واتباع الفضيلة، وقولهم بأن الإنسان يمكنه أن يحظى بالسعادة الكاملة بغض النظر عن لونه وجنسه ... كل ذلك جعل من الرواقية تتضمن «الشعور العميق بما بين الناس جميعا من مساواة وإخاء، وبما يساهمون به من نصيب في الخير»[١]، وإن هذا الشعور «قد شاع في الأخلاقيات الرواقية زمانا طويلا، وحملها إلى ربوع العالم القديم، فأضاءت آخر عصوره بأبهى ضياء (...) ولابد لنا أخيرا أن نلاحظ أن الأخلاقيات الرواقية ما فتئت تشعرنا بعميق آثارها، وأن كثيرا من الناس في عصرنا مازالوا يلتمسون عندها أن تكون لفكرهم غذاء روحيا، ويطلبون إليها أن تكون لحياتهم نبراسا هاديا»[٢].

وذلك لأن الرواقية هي إحدى صور العقيدة الجوانية، وفلسفتها العملية، وإذا كان لنا أن نسأل عَمَّنْ مِنْ هؤلاء الناس الذين يطلبون اليوم هذا النحو من النظر الجواني؟ فإن عثمان أمين يقول: إذا كان النظر الجواني يعتمد على «نظام الإمكانيات» الذي هو نظام المطامح الكامنة والمثل العليا، بدل «نظام المتحققات» الذي هو نظام الوقائع الراهنة، والمعطيات المباشرة[٣]، فإن «نظام الإمكانيات» هذا، قد تبلور عند الأمة المصرية بفضل جمال عبد الناصر[٤]، وأن الجوانية هي روح الاشتراكية العربية، لأن الاشتراكية العربية على نحو ما تبين في «الميثاق العربي» وفي تصريحات صاحب «فلسفة الثورة» (أي عبد الناصر)، تقوم كلها على مبادئ جوانية لا نزاع في أصالتها[٥].

وهكذا، نلاحظ أن هذا المنهج الجواني لم يؤد بعثمان أمين إلا إلى الانتقال

---

(١) نفسه، ص ٣٧٦.

(٢) نفسه.

(٣) «الجوانية»، ص ٢٢.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) «الجوانية»، ص ٢٤٠-٢٤٤.

من دعوى أنه عبارة عن «عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى مذهب أو الوقوف عند واقع» إلى أشد العقائد دوغمائية وانغلاقا، والركون إلى أفقر المذاهب في الرصيد الروحي وأغناها تضخما في الإيديولوجيا، وإلى أوسع «أنظمة المتحققات» ميلا إلى عنف الوقائع الراهنة !

المبحث الثاني
علي زيعور ومنهج التحليل النفسي

لم يكن المنهج النفسي عند الجوانية مستمدا من السيكولوجيا، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، بل كان طريقا في النظر إلى النصوص والمذاهب والعقائد مأخوذا من المباحث النفسية التابعة للفلسفات العقلية والباطنية الكبرى، لا من مجالات علم النفس الحديث، باستثناء حدسية برغسون. فلم يتم استثمار معطيات هذا العلم في دراسة «الذات العربية الإسلامية» إلا بعد مرحلة طويلة من ترجمة النصوص السيكولوجية الغربية إلى العربية، وتأسيس شعب وتخصصات نفسية في المؤسسات الجامعية العربية، وإنجاز بحوث ودراسات تعتبر بمثابة «مداخل تاريخية أو وصفية» لعلم النفس ومدارسه.

أما جعل الفكر العربي والإسلامي موضوعا لهذا النمط من الدراسة، فقد تزامن مع «حركة العودة إلى التراث» لاستثماره أو تأويله خدمة لمعركة الحداثة ضد حركات الإحياء الإسلامي المعاصرة، هذا على الرغم من أنه ظهر متأخرا بسنوات قليلة عن مشاريع اليسار التي قاوت حركة هذه العودة، وذلك على يد علي زيعور[1] وإبراهيم بدران وسلوى الخماش[2] ومصطفى حجازي وغيرهم.

---

(١) لا جدال في أن علي زيعور هو من أوائل من دشن هذا النمط من البحث النفسي في الذات العربية منذ العقد الثامن من هذا القرن، وذلك عبر سلسلة «التحليل النفسي والإناسي للذات العربية» التي نشر الكتاب الأول منها عام ١٩٧٧.

(٢) في كتابهما: «دراسات في العقلية العربية: ١- الخرافة». دار الحقيقة بيروت. ط ١٩٧٧/٢.

١ـ الحاجة إلى منهج التحليل النفسي

١-١- تعريف: التحليل النفسي Psychanalyse: مدرسة في علم النفس أسسها سيجموند فرويد S. Freud (ت ١٩٣٩)، وهو طبيب نمساوي اهتم بالبحث في كيفية عمل العقل لدى الإنسان وتفسير سلوكاته. وقد رأى أن الوعي لا يشكل إلا مساحة ضيقة من حياتنا النفسية، وأن اللاشعور (أو اللاوعي) هو المحرك الحقيقي للفرد: فكل سلوكات الراشد، سوية كانت أم مرضية، وكل جوانبه الفكرية «الواعية»، وكل مجالات الثقافة والفن والرياضة... تعتبر مجرد مظاهر سطحية تترجم البناء اللاشعوري العميق الذي تشكل عند الراشد منذ أيام الطفولة، من مكبوتات، وعقد قد تمتد وراثيا إلى أسلاف البشر.

١-٢- البناء النفسي ومهمة التحليل النفسي: بما أن المكبوتات عند فرويد هي تلك الرغبات الجنسية غير المحققة في حياة الطفل، فقد قَسَّم فرويد البناء النفسي إلى ثلاثة أقسام:

١- الهو: أي الدافع الفطري الغريزي، وهو من طبيعة جنسية. ويرى فرويد أن كل إنسان ولد بغرائز متنوعة يسيطر عليها مبدأ اللذة.

٢ - الذات أو الأنا: وهو الوعي أو العقل أو الشعور: وهو يتكون من تفاعل الطفل مع الواقع. ومهمتها تحقيق التناسق بين الدوافع الغريزية وبين مقتضيات الواقع الاجتماعي.

٣- الذات العليا أو الأنا الأعلى: وتمثل قانون أخلاق المجتمعات كما يتلقاه الطفل من والديه. إنها تتحكم في السلوك الخلقي، وتهدف الذات العليا إلى الحدّ من السلوك القائم على دوافع الذات.

ونظرا لصعوبة المهمة التنسيقية للأنا؛ فإن الشخصية تتعرض لاضطرابات نفسية عديدة. فالغرائز غير المحققة في حياة الطفل بفعل تدخل الأنا والأنا الأعلى تنتقل من الشعور إلى اللاشعور. وهذا هو الكبت refoulement ، الذي من

شأنه أن يؤدي إلى عقد وأزمات نفسية. كما يتم ترجمته في الأحلام والإبداعات وسائر النشاطات الفكرية والسلوكية للإنسان.

ومهمة التحليل النفسي أن يحلل هذه السلوكات؛ ليكشف عن تلك البنية اللاشعورية العميقة التي تتحكم فيها، وللتمكن من علاج كل الاضطرابات والانحرافات والأمراض النفسية التي تعاني منها الشخصية.

٢- الحاجة إلى منهج التحليل النفسي للذات العربية الإسلامية

يجمع أصحاب هذا الاتجاه على أن جوهر مشاكل الحاضر كامن في «البناء العقلي النفسي للذات العربية»، هذا البناء الذي يتشكل على مستوى الفرد في سن الطفولة، وعلى مستوى المجتمع في فجر تاريخه[١]، فالحاجة إلى التحليل النفسي - من هذه الزاوية - بحث عن تشخيص سيكولوجي للمرض، وتقديم الصورة السوية المتوخاة.

لكن ثمة دافع آخر يدعم هذه الحاجة، ألا وهو ضرورة «تنمية الوعي النقدي» ردّاً على المذاهب الشمولية، حيث «يتحول التحليل النفسي إلى تساؤل كبير، ونوع من الاستجواب لظواهر الحياة والموت، يتعارض بوضوح، في عمق توجهه، مع الاطمئنان الفكري الذي تدعيه الإيديولوجيات الكليانية[٢] المغلقة والمقنِّنة للتفكير والسلوك البشري»[٣].

(١) هذه قاعدة عامة عند فرويد، مؤسس التحليل النفسي، وهي تفسير الراشد بالطفل وواقع المجتمعات بالعوامل الأثرية التي كان لها سيطرة تامة في الأزمنة البدائية، انظر مثلا: «التحليل النفسي للذات الإنسانية»، فيصل عباس، دار الفكر اللبناني. ط ١٩٩١/١. ص ٢٣٢-٢٣٣، وخاصة: «التحليل النفسي وقضايا الحضارة والإنسان»، فيصل عباس. دار الفكر اللبناني. ط ١٩٩١/١. ص ٥ وما يليها.

(٢) أي القائمة على فكرة الكلي والمطلق لا على النسبي والمتغير.

(٣) سلمان قعفراني: «التحليل النفسي: الرغبة والحب». دار الفكر اللبناني. ط ١٩٩١/١. ص ٧.

وإذا كانت الأديان قد وضعت عدة مسائل، ووجدت لها حلولا، فإن من وظائف التحليل النفسي: التشجيع والحث على «إعادة طرح المسائل ونقاشها والتفكير بها وبالأسباب الكامنة وراء طرحها»[١] لبلوغ الحقيقة التي «تعيش في مكان آخر، ولدى الآخر المختبئ في ذات الإنسان نفسه»[٢]، في مكان كشف عنه فرويد، وسماه: اللاشعور، أو اللاوعي، وبذلك «يكون الاكتشاق الفرويدي هو أكثر من نقاش مع أكثر من محرّم وأكثر من مقدّس»[٣].

الحاجة إلى التحليل النفسي، إذن، حاجة سيكولوجية تقصد إلى علاج الذات العربية، وحاجة حضارية ومعرفية تقصد إلى امتلاك الأداة المنهجية القادرة على صياغة الموقف النقدي من التراث بما في ذلك المعتقدات الدينية التي تصنف ضمن الأسطورة والوهم والأمراض العصابية[٤]. فإذا كان التحليل النفسي نظرية وأداة في العلاج النفسي للذات العربية، فكيف تم تشخيص المرض فيها؟

٣ـ تشخيص المرض في الذات العربية المعاصرة :

بصفة عامة يرى أصحاب المنهج التحليلي في الإنسان العربي المسلم اليوم

---

(١) «التحليل النفسي: الرغبة والحب» . ص ٨.

(٢) نفسه، ص ١٩.

(٣) نفسه، ص ٦٣. وانظر ص ٩٤-١٠٢، حيث يعرض موقف فرويد من النبوة ويمجد دوره في الكشف «عن الرغبات الأوديبية المحرمة، وردم الهوة بين السوي والمرضي وتخطي كل الممنوعات، وهز كل المحرمات»، ص ١٠٢.

(٤) العصاب nevrose: مصطلح عام جدا يشمل أنواعا مختلفة من اضطرابات السلوك الناشئة عن فشل الفرد في التكيف مع ذاته وبيئته الخارجية. فهو اضطراب نفسي وظيفي في الشخصية، ولا يتضمن العصاب أي نوع من الاضطراب التشريحي أو الفسيولوجي في الجهاز العصبي. وأهم أعراض العصاب: القلق الظاهر أو الخفي، والخوف، وزيادة الحساسية والتوتر، والمبالغة في ردود الفعل السلوكية، وعدم النضج الانفعالي، والاعتماد على الآخرين، ومحاولة جذب انتباه الآخرين، والحزن، والاكتئاب، واضطراب التفكير والفهم بدرجة بسيطة، وعدم القدرة على الأداء الوظيفي الكامل، والجمود.

شخصية مرضية مأزومة، جمعت كل «اللعنات» المرضية التي وردت في نصوص فرويد وأقطاب التحليل النفسي في الغرب، لكن أصحاب هذا المنهج وإن أجمعوا على الطابع المرضي للذات العربية الإسلامية، وعلى بعض أعراض هذا المرض؛ فلا نجد توصيفا دقيقا واحدا يجمعهم.

فعند بدران والخماش السمة البارزة للعقلية العربية غير السوية هي الخرافة التي لم يفلح التعليم العصري - منذ السنوات الأولى من التعليم إلى التخرج من الجامعة - في القضاء عليها، والتغلغل إلى لب العقلية الفردية أو الجماعية إلا نادرا[١]. وعلي زيعور يرى «أن الصحة النفسية للثقافة العربية وللمفكر العربي، والعلاج الواعي الراشد لمكبوتات اللاوعي الثقافي العربي وانجراحاته وقهرياته، يستلزمان منا تحليل ظواهر مرضية معروفة عنا، أهمها: الانشطار النفسي، التماهي في الأجنبي القوي، مشاعر التبخيس الذاتي، الذمة العالمية للفكر، تفاعل الثقافات والفكرات القومية الوطنية»[٢]، فتيار الثقافة التغريبية، كطه حسين، عصابيون، وذاك العصاب اجتماعي المنشأ والعلاج[٣]،«هناك مرجعية لاواعية، أو هي قريبة من الوضوح في بعض الأحيان، تحدد السلوك لأولئك الذين يجدون الاطمئنان في السلوك السلبي. إن ذلك السلوك العدائي هو عارض، إنه ظواهر خارجية

---

(١) «دراسات في العقلية العربية». ص ٣٠٩.

(٢) علي زيعور: «التبرير الذاتي عند الراغب بالهيمنة والمهيمن عليه في النظام العالمي». منبر الحوار. ع ٢٩ - س ١٩٩٣. ص ٦٥. وليت شعري كيف يجعل الذمة العالمية للفكر هاهنا مرضا، وهو ما فتئ يدعو في كل مؤلفاته إلى ضرورة الانتساب إلى هذه الذمة؟! بل يقرر أن ما يعطي الشرعية لبعض مكتسباتنا الثقافية هو هذه «الذمة العالمية للعلوم النفسية والاجتماعية راهنا» (التربية وعلم النفس الولد في الذات العربية. علي زيعور - دار الأندلس. بيروت. ط ١٩٨٥/١. ص ٣٤٩). وأيضا كيف يكون التفاعل بين الثقافات والفكرات القومية الوطنية مرضا؟!

(٣) علي زيعور: «التربية وعلم النفس في الذات العربية المعاصرة». دار الأندلس. بيروت. ط ١٩٨٥/١. ص ٤٢٠.

لشخصية مضطربة مواربة»[١]. وبالمقابل فإن دعاة الإصلاح الديني، على نمط محمد عبده، يتميزون بالانشطار النفسي والاجتماعي، والعقلية الدوغمائية القائمة على إبقاء الفكر داخل بنية مسيجة ومسيّجة[٢].

فهل يدخل زيعور حركة الإحياء الديني المعاصرة ضمن هذا النمط من الشخصية؟ ليس في نصوص زيعور ما يؤكد استثناءه لها صراحة، فهو، وإن كان يستعمل أهم مفرداتها أحيانا: كالاجتهاد والجهاد، فعنده أن الاجتهاد أمر «حداثاني» يجب أن يَنتسب إلى العلوم الإنسانية، ويصير اجتهادا مطلقا، يصير نظرية في التكيف النفسي الاجتماعي للشخصية الفردية وللعقل والمجتمع، قائما على العقلانية والتجريبية والبعد الوضعي، الذي قوامه الروح التجديدية الحداثانية[٣]، والذي يبدأ وينتهي على أرضية توفق بين فرويد وأصول الفقه[٤].

إن كان هذا التوفيق دليلا على اتصاف حركة الإصلاح عند عبده، بما سبق وصفه من أعراض مرضية: كالانشطار النفسي الاجتماعي... أفلا يكون زيعور نفسه عرضة لهذه الحالة المرضية؟ يقول زيعور: «إن الفكر العربي المعاصر، كموقفي، إعلائي وتقويضي، إعلاء لما هو إيجابي، وتثميري لما هو سديد أو صائب وعقلي، وتقويض مستمر لما هو غير تاريخي ومسرف، أي على الأقل: وعي بما هو لا عقلي (انفعالي وحيليّ طفلي وقهريّ) في الرؤية والأحكام»[٥].

---

(١) نفسه.

(٢) علي زيعور: «الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي». مجلة الاجتهاد. ع ٨/ س ١٩٩٠. ص ١٧٨.

(٣) زيعور: «الاجتهادانية: منهج المناهج، ورؤية ضرامية للوجود والصحة العقلية». مجلة الاجتهاد ع ١٠-١١ / س ١٩١. ص ٢٧٠، ٢٩٣-١٩٤، ٢٨٣-٢٨٤، ٢٩٨، ٣٠٥-٣٠٧.

(٤) نفسه ٣١٨-٣١٩، وتأكيدا لهذا هذا المنحى التوفيقي نلحظ علي زيعور يتردد بين ذلك المنحى الحداثاني الوضعي والانغماس فيه، وبين الدعوة إلى التمسك بالأصالة والتربية الوطنية. انظر مثلا: «التحليل النفسي للذات العربية». ص ١١.

(٥) «التبرير الذاتي ... منبر الحوار»، عدد سابق. ص ٦٠.

فهل يقول فكر التغريب الحداثي ذي «الشخصية المضطربة المواربة» غير هذا؟!

إن ثمة أعراضا أخرى كثيرة نلمسها عند «محللين» آخرين أمثال مصطفى حجازي وعباس مكي، حيث يذكر هذا الأخير - مثلا - أن سيكولوجية الإنسان العربي رجلا كان أم امرأة تظهر - من خلال البحث التحليلي العيادي - أنها تتسم بأمراض؛ كالعُظام والفصام والهُجاس(*)... فضلا عن عقدة أوديب ومأزم الخصاء... إلخ[1]، وكأنما المجتمع العربي الإسلامي، اليوم، قد تحول إلى ماريستان كبير لجماهير من الأفراد، مصابين بكل أشكال الخلل العقلي والأمراض النفسية !

(*) - العظام: Paranoîa: مرض نفسي، يتجسد بمشاعر مضخمة بالعظمة تتلازم مع مظاهر مضخمة بالاضطهاد، وهذه المشاعر تظهر بواسطة نوبات وموجات من الهلوسة والهذيان بشكل خاص.

- الفصام: Schizophrénie: مرض نفسي يتجسد بتفكك كامل للشخصية، ويطلق عليه اسم مرض النرجس أو الموت العاطفي العلائقي البطيء.

- الهجاس أو الوسواس أو العصاب الوسواسي: Obsession: سلوك متكرّر (كغسل اليدين، وتكرار الأوامر، وتكرار التفحص) أو تكرار أَفعال عقلية ظنا أنها لم تنجز (كالصَلاة، والحِساب، أو تكرار كَلِمات بصمت) وهيِ سلوكيات وأفعال يَشْعرُ الشّخص بأنّه مُنساقٌ كي يُؤدّيها استجابةً لعصاب، أو طبقاً لقاعدة يَجِبُ أَنْ تُتَبع على نحو صارم. ويسبب العصاب أو الوسواس أخطر كآبة، كما أنّه مُستهْلكٌ للوقتِ (يَأخذُ أكثر من ساعة واحدة في اليوم)، أو إنّه يَتدخّلُ تدخلاً بالغاً في روتينِ الشخصِ المهني الاعتيادي (أو الأكاديمي)، أو في النشاطات الاجتماعيةِ أو في سائر العلاقات.

(١) انظر عباس مكي: «المهانة والغلب: المرآة العيادية للمرأة العربية». الفكر العربي. ع ٦٤، س ١٩٩١/٢. ص ٩-١٤. وعقدة أوديب: عقدة نفسية تتسم حسب فرويد بتعلق الولد بأمه تعلقا جنسيا مصحوبا عادة بغيرة من الأب أو بكراهية شديدة له. تظهر عند الأطفال في ما بين سن الثالثة وسن الخامسة, وقد تكون مصدر اضطراب في شخصية البالغ, إذا لم تحل. وقد أطلق فرويد هذا الاسم اعتمادا على أسطورة أوديب اليونانية.

ومأزم الخصاء أو عقدة الخصاء: complexe de castration : مصطلح فرويدي يدل على الخوف من التهديدات بحرمان المرء من طاقته الجنسية. خاصة من ملاحظة الطفل للفارق العضوي ما بين الجنسين، حيث يرد هذا الاختلاف في نظر الطفل إلى بتر العضو الذكري عند البنت. وإذا كان العقدة تنشأ الصبي من خشيته من التهديد بالحرمان من نشاطاته الجنسية، فإن عقدة الخصاء عند البنت سببها الغياب الفعلي للعضو الذكري لديها، فتشعر وكأنها ذكر مخصي، أو ذكر مشوه.

٤- الأدوات المنهجية وتطبيقاتها في المجال العقدي

٤-١- الفرضيات والآليات المنهجية: يقوم المنهج السيكولوجي التحليلي على فرضيتين متكاملتين، يلازم كل واحدة منهما أسلوب منهجي مغاير، إحداهما: النظر إلى الماضي عبر الحاضر، ويُسلك فيه منهج يعرف في التحليل النفسي: بمنهج دراسة الحالة، والثاني: هو النظر إلى الحاضر من خلال الماضي، ويتبع فيه منهج دشنه فرويد في تطبيقاته على تاريخ الفكر، وهو منهج دراسة الوثيقة.

أ- **معرفة الماضي من خلال الحاضر ومنهج دراسة الحالة:** يفترض المنهج العيادي أن كل المواقف والسلوكات الحاضرة هي تجليات لباطن خفي هو اللاوعي الذي تشكل - على مستوى الفرد - في سن الطفولة، ولذلك فإن هذه الفرضية تقتضي منهجيا معرفة الكيفية التي تطورت بها الحالة الفردية عبر الاتصال المباشر بالفرد وإخضاعه للملاحظة داخل العيادة، وتطبيق ذلك على صعيد المجتمع وتاريخه الثقافي، وذلك ما أكده مصطفى حجازي حيث قال: «تقوم هذه المحاولة، منهجيا على الملاحظة والتحليل النفسي الاجتماعي للظواهر المعاشة، وهي تدخل في إطار علم النفس الاجتماعي والعيادي الذي يدرس ظواهر النفس الاجتماعية بالطريقة العيادية»[1].

والطريق إلى هذه الملاحظة والتحليل العياديين يكمن في التوسل بالطريقة الميدانية النفسية القائمة على البحث بالعينة؛ أي: جمع المعطيات من عينة ممثلة من المجتمع، بواسطة أحد أساليب جمع المعطيات؛ كالمقابلة والاستبيان والاستجواب والاستمارة، فتكون الإجابات المحصل عليها هي مادة البحث التي يجري تكميمها وترميزها والبحث عن دلالاتها الإحصائية، لذلك كتب علي زيعور كتاب «الدراسات النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية: بطاقة هوية»[2]، بناء على استمارة موسعة

(١) «التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور». ص ٩.

(٢) صدر عن دار الطليعة. بيروت. ط ١٩٧٨/١.

تتكون من أحد عشر محورا، وفي كل محور عدد من البنود بعضها يخص المعلومات الاجتماعية والاقتصادية للعينة وبعضها مخصص للجوانب النفسية والفكرية والثقافية، وجعل العينة تتكون من ثلاث قرى عربية، اعتبرها ممثلة للمجتمع العربي، اعتقادا منه بالتشابه الذي يميز كل البلاد العربية، فيما يخص مشاكلها وتطلعاتها ...»[١].

وهكذا يتم تعميم النتائج المتوصل إليها من العينة على باقي فئات الشعب العربي المسلم، وقد نجد عند بعض المحللين طريقا آخر في التعميم، يبدأ لا من الاستبيان أو الاستمارة، وإنما انطلاقا من تجارب فردية لبعض المرضى الذين يفدون على العيادات الطبية، فيتم استثمار هذه الحالات الفردية لتعميم نتائجها على الفكر العربي عموما، وهذا ما يعرف بمنهج دراسة الحالة.

على أن زيعور وأصحابه يتجاهلون أيضا في طريقة العينة وطريقة دراسة الحالة معا مظاهر القصور، المعروفة عند علماء المناهج، مما هو متصل بأمور عديدة: منها طبيعة بناء الاستمارات، ومنها مشكل الحصول على الإجابات الصادقة، ومنها صعوبات التكميم والترميز، أعني الانتقال من اللغة الطبيعية (لغة الإجابات) إلى اللغة الصورية (لغة الإحصاء الرياضي)، فضلا عن استحالة الجمع بين مبدأ الفوارق الفردية الذي يشكل أساس الاتجاه التحليلي في علم النفس، وهو الخلفية النظرية لهؤلاء المثقفين، وبين مبدأ التعميم الذي يشترط إلغاء تلك الفوارق والانطلاق من فرضية التشابه التي هي أساس المدارس الاجتماعية والإيديولوجيات الكليانية المغلقة، والمقنّنة للتفكير والسلوك البشري، التي أدانها علي زيعور بشدة[٢].

فالحقيقة أن الجمع بين طريقة البحث بالعينة وطريقة دراسة الحالة ضمن

---

(١) علي زيعور: «الدراسات النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية: بطاقة هوية». دار الطليعة، بيروت. ط ١/١٩٧٨. ص ١٩. ومع أن هذا الأسلوب قد يحصر العينة في قرية واحدة، فإن زيعور يسميه: منهج الاستقصاء الميداني. انظر: «التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية». ص ٢٧.

(٢) راجع الفقرة: ٢-١.

منهج التحليل النفسي الذي ارتضاه علي زيعور وأصحابه، وهاجوا مخالفيه، تتضمن خطأ منهجيا كبيرا: فطريقة البحث بالعينة هي وسيلة تستعمل في الدراسات الاجتماعية أو النفسية ذات النزعة التجريبية الموضوعية التي لم يكن فرويد والتحليليون يرتضونها، فاستبدلوا بها منهج دراسة الحالة، اعتقادا منهم بأن أن كل المواقف والسلوكات هي تجليات لباطن خفي هو اللاوعي الذي تشكل - على مستوى الفرد - في سن الطفولة. فكل فرد يشكل حالة خاصة يصعب تعميم نتائجها على العينة. ولهذا السبب يدخل مؤرخو علم النفس المدرسة التحليلية ضمن النزعة الذاتية[1] في تاريخ هذا العلم. نعم، لقد جمع علم النفس الاجتماعي بين الطريقتين. ولكن عالم النفس الاجتماعي حينئذ لا يكون متبنيا لمدرسة التحليل النفسي الفرويدي التي تبناها زيعور وأصحابه، واعتبروا مؤسسها فرويد أحد المفكرين المبدعين الثوريين، ويستحق أن يرتفع إلى مصاف أعظم وأعمق الفلاسفة[2]. فكيف يختارون طريقة غير التي ارتضاها مع تقديسهم لشخصه، وتبنيهم التام لنظريته ومنهجه - إن لم يكن ثمة إقرار بقصور أساسي فيهما -؟! على أن زيعور وأصحابه سيختارون بالفعل مناهج اجتماعية وأنثروبولوجية وهرمينوطيقية ولغوية كما سيأتي، إمعانا في التناقض والاضطراب الفكري.

ب- معرفة الحاضر بالماضي ومنهج دراسة الوثيقة: تقول فرضية معرفة الحاضر بالماضي: «إن واحدة من السمات البارزة للإنسان العربي المعاصر هي ارتباطه الذهني والنفسي والفكري بسلفه منذ مئات السنين»[3]، أي: «إننا لا نفهم

---

(١) النزعة الموضوعية في علم النفس هي النزعة التي تبنتها المدارس التجريبية، التي تعتبر علم النفس الإنساني جزءا من البيولوجيا أو علم النفس الحيواني، ومن أبرز ممثليها عالم النفس الشهير بافلوف. وأما النزعة الذاتية فهي التي تعترف بخصوصية الظاهرة النفسية، وتدعو إلى إيجاد مناهج غير تجريبية في دراستها.

(٢) فيصل عباس: «التحليل النفسي للذات الإنسانية»، ص: ١٠، ٣٨.

(٣) إبراهيم بدران وسلوى الخماش: «دراسات في العقلية العربية». ص ٧.

نفسية الفرد بمعزل عن جذورها التاريخية المتأصلة في التراث العام، وفي ماضي الأمة، وفي لا وعيها الجماعي، حيث الأفكار الأساسية والأنماط الأولى في تصور الكون، ونبع السلوك والقيم»[١].

هذه العودة إلى الماضي ليس أمامها سوى الارتكاز على دراسة الوثيقة، فالنصوص التراثية هي المادة التي ينبغي دراستها لاستكشاف ذلك اللاوعي الجماعي، والأنا الفوقي، المسؤول عن «الأفكار الأساسية والأنماط الأولى في تصور الكون ونبع السلوك والقيم»، ويبين زيعور طرائق هذه الدراسة التحليلية النفسية للنص، فيجمعها فيما يلي[٢]:

- وضع النص ضمن مشكلة عامة، وجعله نتاجا اجتماعيا.
- جعل التغيير هدفا من وراء التحليل.
- استدعاء الطرق الذاتية التي تتكامل مع النزعة الموضوعية ومع طرائق استكشاف اللاوعي الجماعي[٣].

---

(١) زيعور: "التحليل النفسي للذات العربية". ص ١١.

(٢) زيعور: "التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية". ص ٢٥-٢٧.

(٣) وأما اللاوعي الجماعي فهو: مفهوم وضعه المحلل النفسي السويسري كارل غوستاف يونغ C. G. Young (١٨٧٥-١٩٦١م). تتلمذ على فرويد، واختلف عنه في أن فرويد اهتم باللاوعي عند الفرد، وهو خزان المكبوتات الفردية الخاصة التي مرت بالشخص في مرحلة الطفولة، بينما رأى يونغ أن هذا المستوى يظل مستوى سطحيا للاوعي، وأنه يوجد ـ خلف الحالات الفردية ـ في قاع البناء النفسي اللاوعي الجمعي الذي يحتوي على تراث الإنسانية ككل، ويحمل ارث الأجيال مطبوعا على أجزاء الجهاز العصبي لجميع الناس. ويعبر عن نفسه في شفرات أو رموز تتكرر في مختلف ثقافات العالم وتتجسد في الأساطير أساسا، وكذا في الأحلام والفنون والمعتقدات والعادات. فكل ذلك تعبير عن المخزون اللاشعوري للذات الجماعية. لذلك فطرق دراسة اللاوعي الجماعي لا تقوم على طرق التحليل النفسي الفردي فقط، بل تتسلح أساسا بالمنهج الإناسي (= الأنثروبولوجي)، ومناهج تحليل الرموز اللغوية.

ولهذا تم استدعاء منهجين:

الأول: المنهج الإناسي: ويتمثل في دراسة الأمثال والحكايات الشعبية وما إلى ذلك من مكونات الذاكرة الجماعية[١]. ويأخذ زيعور «الكرامة الصوفية والحلم والأسطورة والقصص الشعبية (السحر، البطولة، الجان، الحدوثة...إلخ) كعينات متجانسة ومنتقاة تلخص محتوى اللاوعي في الذات العربية» [٢].

الثاني: المنهج اللغوي: الذي يقدم أضواء تساعد على تحليل بعض من المرجعية اللاواعية للفعل التربوي الراهن مثلا[٣]، ولا يقصد باستدعاء منهج الاعتماد على اللغة «التقيد بالبدايات والنص دون نقد أو محاكمات»[٤]، وإنما المقصود بهذا الاستدعاء أمرين :

- تأسيس علم خاص هو علم المصطلحات المقارنة، وهو يفيد في الكشف عن «زيف الإسقاط، ومزالق الانتقائية والتوفيقية، ويفضح اللادقة والتعميمات والمرغوبات في عملية تمطيط مصطلح...»[٥]. وزيعوز أبعد الناس عن هذا العلم، فلغته تفتقر إلى كل هذه الشروط.
- استدعاء مناهج «التأويلية»[٦] المعاصرة: فحركة الاجتهاد المطلق الموسع، كما يطمح إليها زيعور هي «تيار فلسفي نابع من الوعي الجماعي (...) وحركة تُغني وتطور (...) وإمكانية لتوتير العقل المقوِّض بلا توقف»[٧]، لذلك «تظهر

---

(١) نفسه، ص ٢٦.

(٢) زيعور: «الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم». دار الطليعة، بيروت. ط ١٩٧٧/١. ص ٥.

(٣) زيعور: «التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية». ص ٢٦.

(٤) زيعور: «الاجتهادانية: منهج المناهج». مجلة الاجتهاد. عدد سابق. ص ٢٩١.

(٥) نفسه، ص ٢٦٨.

(٦) التأويلية: Herméneutique.

(٧) نفسه، ص ٢٩٠.

التأويلية (هرمينوطيقا)، هي أيضا، حركة فكرية تثري وتؤزم وتوتِّر وعينا الفلسفي الراهن، لاسيما إذا أعدنا تعضية التأويل (التفسير القديم للنصوص، والنقد والتشبيه والإنتاج للمعرفة في قطاع البيان) وفق مناهج معاصرة انتفع منها غربيون أمثال شلاير ماخر، دلتاي، غادامار وهابرماس ...»[1]. وهنا يقف زيعور مع أولئك الذين أدخلهم في زمرة مرضاه (ذوي «الشخصية المضطربة المواربة») على أرضية واحدة.

ما هي الملامح العامة للنتائج التي قاد إليها تطبيق هذه الآليات المنهجية على صعيد الموقف من الدين الإسلامي وعقائده؟

٤-٢- الدين والعقائد في الرؤية المنهجية للسيكولوجيا التحليلية: ينظر أصحاب هذا المنهج، أمثال زيعور وفيصل عباس إلى فرويد على أنه أحد «المفكرين، المبدعين الثوريين (...) مناضل عنيد، صارم في سبيل تحقيق اكتشافاته»[2]، مستعد لمجابهة المفكرين «الذين انحصروا في إطار المثاليات والغيبيات»[3]، وذلك لأنه «بين أن دينامية الفعل والرغبة المحركة تكمن في اللاوعي وليس في الأنا [أي العقل]»[4]، وذلك لأن فرويد رَدَّ كل الظواهر الواعية إلى أسباب لاواعية، مما جعله أحد من قادوا حركة نقد الحقيقة الثابتة إلى جانب نيتشه وماركس، حيث ذهب إلى تفسير كل العقائد والأفكار والثقافات بأنها صدى للرغبات المكبوتة، والعقد الملازمة للإنسان، كعقدة أوديب «التي تعبر عن هوام كل فرد وكل إنسان في تاريخ المجتمعات والحضارات»[5]، وأن هذه العقدة «هي التي بثتْ في

(١) نفسه.

(٢) فيصل عباس: «التحليل النفسي للذات الإنسانية». ص ١٠.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ٢٢، وانظر بيان ذلك في: فيصل عباس: «التحليل النفسي وقضايا الإنسان والحضارة». ص ٢٣ وما يليها.

(٥) نفسه، ص ٨.

البشرية في جملتها، في مستهل تاريخها، شعورها بالذنب، الذي هو المصدر الرئيسي للدين والأخلاق»[١]. وهكذا أرسى فرويد، في نظر هؤلاء المحللين، نظام علم جديد هو (علم نفس الأعماق)، وفتح بذلك آفاقا شاملة أمام العلوم الإنسانية والفكر الإنساني، فارتفع إلى مصاف أعظم وأعمق الفلاسفة[٢].

الدين إذن نشأ «من التحويل النفسي باستبدال موضوع الكراهية والتعلق بالآخر»[٣]، تبعا لمعطيات عقدة أوديب، «فالديانة الطوطمية نشأت عن شعور الأبناء بذنبهم، كمحاولة ترمي إلى خنق هذا الشعور، وإلى الحصول على الصلح مع الأب المهان عن طريق الطاعة المرجأة (للطوطم بديل الأب)، ولن تكون جميع الأديان اللاحقة إلا محاولات لحل المشكلة نفسها»[٤].

خلاصة القول إن الأفكار الدينية التي «تطرح نفسها على أنها معتقدات ليست إلا توهمات، أي تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأقواها وأشدها إلحاحا»[٥]، وأن مما يسهل علينا الظاهرة الاجتماعية، تبعا للتحليل الفرويدي، «مقارنة خصائص العصاب الوسواسي مع معظم الطقوس الدينية»[٦].

---

(١) نفسه، ص ٢٤.

(٢) نفسه، ص ٣٨.

(٣) فيصل عباس: «التحليل النفسي وقضايا الإنسان والحضارة» ، ص ٣٨.

(٤) نفسه، ص ٣٨. والطوطمية Totémisme ديانة مركبة من أفكار ورموز وطقوس، وتعتمد على العلاقة بين جماعة إنسانية وموضوع طبيعي يسمى الطوطم، والطوطم كلمة مشتقة من لغة الأبجوا الأمريكية الأصلية، ويمكن أن يكون طائرا أو حيوانا أو نباتا أو ظاهرة طبيعية أو أي مظهر طبيعي، مع اعتقاد الجماعة بالارتباط به روحيا. وهو رفيق ومساعد مع الأرواح الخارقة، ومقدس في المناسبات، ويحرم لمسه وتحطيمه. وقد اعتبر بعض علماء الإنسان الطوطمية مجرد بداية أولية لديانة أو ثقافة لا ديانة قائمة بذاتها.

(٥) نفسه، ص ١٦٨.

(٦) نفسه، ص ١٧٠.

والحق، أن ما قاله فيصل عباس هنا هو أحد اتجاهات ثلاثة ذكرها الباحث الخبير المتمرس في الطب النفسي وائل أبوهندي[(١)]:

- فأولها: هو ذلك الهجوم الماكر الذي قام به سيجموند فرويد حين قال عن الدين: «إنه وسواس الشعوب» بمعنى أنه عصاب وسواسي عام يشترك فيه المؤمنون جميعا .
- وثانيها: هو «مبحث التغيرات العصبية الدماغية المصاحبة للخبرات الدينية. وما يظهر فيه من تداخل بين المناطق التي يحدث تغير في نشاطها أثناء أداء الشعائر الدينية والمناطق التي يعزى حدوث الوساوس والأفعال القهرية إلى اضطرابها وظيفيا أو تركيبيا».
- وثالثها: هو خاص بمعنى الوسوسة في الدين الإسلامي خاصة.

وبعد دراسة الاتجاهات الثلاثة، خلص الدكتور أبو هندي ـ بصدد الاتجاه الأول ـ إلى أن وجهة نظر فرويد تتماشى مع توجهاته وعقيدته التي ارتضاها لنفسه، ولكن إفراغ الإنسان من الإيمان بوحدانية الخالق وعبودية المخلوق الذي سيسأل أمام الخالق؛ يمكن أن يحول حياة الإنسان كلها إلى مجموعة من الأفعال القهرية، لأنه يفقدها المعنى[(٢)]. وأما بصدد الاتجاه الثاني فأكد أن التغيرات العصبية الدماغية المصاحبة للخبرات الدينية أمرٌ ما زال يحتاج إلى دراسات ميدانية مصحوبة بتصوير ما يحدث في الدماغ، ويدافع عن أهمية استخدام الدين في العلاج النفسي للأمراض العصابية التي يعتبر الوسواس واحدا منها. وأما بخصوص الاتجاه الثالث فقد أفاض الباحث في الحديث عن الوسائل التي

---

(١) أبو هندي، وائل: الوسواس القهري من منظور عربي إسلامي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢٠٣، ٢٠٠٣، ص ٣٥٤-٣٥٥.

(٢) نفسه، ص ٣٥٩.

استعملها الشرع الإسلامي الحنيف في علاج مسألة الوساوس عامة والوسوسة في الدين خاصة، مستدلا بنصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ومستحضرا نصوص أعلام من علماء الإسلام في ذلك كابن قدامة المقدسي وابن قيم الجوزية والترمذي وغيرهم[١].

قد نلمس عند أصحاب هذا المنهج أيضا، وخاصة علي زيعور، بعض اعتراف بدور ما للإيمان الديني في الصحة النفسية للمتديّن عموما[٢]، لكنه يتنكر لهذا الإيمان، ويضع العلاج النفسي بالآيات القرآنية ضمن العادات العلاجية التي عرفها الجاهليون؛ كالسحر والتعاويذ والتمائم والخرز، ويقول: «وليست هذه الوسائل من موضوعنا بشيء»[٣].

وقد يبدو زيعور مدافعا عن بعض قطاعات التراث الإسلامي، كالتصوف، حيث يجعل الصوفي أحيانا، بديلا عن المحلل الفرويدي ومن جاء بعده[٤]، أو مدافعا عن التشيع، معتبرا التشيع في جذوره «حركة تعني إعطاء النفس لله، والتضحية بالذات خدمة للدين وللكعبة ولأهل الله وأهل البيت»[٥]، بل قد يذهب إلى القول بأن ظهور «الحروفية» عند الصوفية والباطنية كان ضرورة، لأن كل أشكال المعارضة السياسية العلنية، لم تكن مقبولة أو شرعية[٦]. وقد يفسر النبوة بأنها ظاهرة تعرض نفسها على أنها لون من المهدية والرحمة للعالمين، وطريقة

---

(١) نفسه، ص ٣٦٦-٣٧٥.

(٢) زيعور : «التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية»، ص ٣٤٨.

(٣) زيعور: «من تاريخ الصحة النفسية والطب العقلي في الفكر العربي والعالمي». مجلة الباحث. ع ٤، س ١٩٨٦/٨ ص ٢٠.

(٤) انظر زيعور: «التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق». دار الأندلس. بيروت. ١٩٧٨.

(٥) نفسه، ص ٢٢.

(٦) نفسه، ص ٦١.

لتحقيق تصورات مجتمع مثالي، وأن المهدية النفسانية صورة للإسلام المثالي، أو للمجتمع المثالي الذي يدعو إليه الإسلام[١]، وقد يبدو فوق كل ذلك مهاجما للاستشراق وأذنابه[٢].

ومع كل ذلك، فإن هذه العبارات التي تبدو مناقضة لطبيعة المنهج الفرويدي وخلفياته وأسسه وآلياته، لا ينبغي أن تفسر إلا بأسباب دعائية، أو أنها لون من التقية التي نجدها عند أغلب أصحاب هذه المشاريع الثقافية، ذلك أن زيعور يصنع لغته الخاصة، الكثيفة المعقدة، الشديدة الغموض، ولا يكاد يخفى على من خبرها، دفاعه المستمر عن روح الحداثة ومنطقها النقدي الرافض المهاجم للعقائد الإسلامية. بل يناقض دفاعه السابق عن التصوف، فيهاجم التصوف ونظام العقائد الدينية عموما القائم على الألوهية، حيث يدعو إلى نقد «الحدس» والدعوة إلى إخضاعه للبرهان والتجربة، أو قل للعقلانية[٣]، ويرفض الدفاع عن الحلاج - وهو المتصوف المعروف - تعبيرا عن حق ذاتي «في رفض الأسطوري والسحري»[٤]، ويدعو جيله إلى الانتقال من دراسة الصوفي والهرمسي إلى النظر العقلاني في العقول والحضارة والإنسان[٥]، بل يذهب أبعد من ذلك، فيقول عن الألوهية: «إن نوعا من خُواف الألوهية قائم في نفوسنا: إن اللاوعي الثقافي العربي يغذي تصورا للألوهية شديد التحكم بسلوكاتنا اليومية، وعلائقنا وثقافتنا [...]. إن مجتمعنا ما يزال يغذي بدوره تلك التصورات الخرافية حول الدين والألوهية»[٦].

---

(١) نفسه، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) انظر مثلا: «التبرير الذاتي ...» منبر الحوار. عدد سابق ص ٥٨ وما يليها.

(٣) «الاجتهادانية منهج المناهج». مجلة الاجتهاد. عدد سابق. ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٤) «التبرير الذاتي». منبر الحوار. عدد سابق. ص ٦٣.

(٥) نفسه، ص ٦٥.

(٦) «الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي المعاصر». مجلة الاجتهاد. عدد سابق ص ١٨٥.

يبدو زيعور، إذن، مدافعا عن العقل، وهو ممن يعتبرون اللاوعي جوهر الوعي ! قابلا للتراث والأصالة، مهاجما لهما، منخرطا في الحداثة منافحا ضدها، وتلك لعمري بمقاييس المنهج التحليلي النفسي، أهم أعراض مرض الفصام التي يصف بها هو وأصحابُه الذات العربية، في واقعها الراهن، وجذورها التاريخية الغارقة في القدم والنفوس. بل إن فصام زيعور وأصحابه قد بلغ مراحله المتقدمة التي تستعصي على العلاج. فإذا نظرنا إلى هذا الخطاب «التحليلي» في بنائه اللغوي المختل، وإحالاته المرجعية المختلطة، وعالمه الدلالي المتخيل، لتبين لنا أن زيعور وأصحابه قد فقدوا صلتهم بالواقع الخارجي المحيط بهم، واستسلموا لهذيانات لغوية، يحاورون عالما وهميا خاصا بهم. وتلك لعمري أعراض ذهان[١] ليس له وصفة علاج في عيادات الطب النفسي التحليلي إلى اليوم !

---

(١) يتحدث علم الأمراض النفسية Psychopathologie عن نوعين من الأمراض: أمراض نفسية تصيب الجهاز النفسي، وتشمل أنواعا مختلفة من اضطرابات السلوك، ويظل المريض فيها قابلا للعلاج، وتدخل تحت اسم العصاب nevrose، وقد تقدم شرحه، وأمراض عقلية تستعصي على العلاج غالبا، إذ تصيب العقل فتنقطع صلة المريض بالعالم الخارجي ويعيش عالمه الخاص، وتدخل تحت مسمى الذهان Psychose لذلك وصفه لالاند بأنه يختلف عن العصابات بأنه يتسم بسمة الاستمرارية والعمومية (موسوعة لالاند الفلسفية، ١٠٧٧/٢).

المبحث الثالث
حسن حنفي والمنهج الظاهراتي

يمثل حسن حنفي نموذجا يدفع بالموقف العلماني من التراث والدين والنسق العقدي الإسلامي خاصة إلى حدوده القصوى، خاصة وأن مشروعه في تجديد العقيدة والتراث يمثل آخر مرحلة في تطوره الفكري، ويسميها «مرحلة التأسيس العلمي» أو مرحلة «التراث والتجديد»، حيث إن التجديد عنده إعادة قراءة فينومينولوجية لعلوم التراث: عقيدة ولغة وأصولا وكلاما وتصوفا وفلسفة. فما هي مصادر هذا الموقف المنهجي عند حسن حنفي؟ وما هو موقفه من المنطلقات النظرية والمنهجية للكتابات التراثية في الفكر العربي المعاصر؟ وما هي نتائج تطبيقه على قضايا الدين والتراث الإسلامي؟

١- مصادر المنهج الظاهراتي عند حنفي

إن النظر في هذه المصادر يؤكد تخبط تيارات العلمانية في نوع من الأصولية التي تجعل من النص الفلسفي الغربي مرجعية ومعيارا لقبول الأفكار والمذاهب، والترجيح في الآراء والأقوال. وتتباين هذه التيارات في أمرين:

أحدهما: نوع النص المرجعي المعتمد، وزاوية النظر المذهبية التي تمليها نوعية «المشيخة» النظرية التي «تتلمذ» عليها علمانيو البلاد الإسلامية. وهكذا فإن النص المرجعي المعتمد عند حنفي هو نص الفلسفة المادية عامة، لكن كما صاغته الفلسفة التنويرية خلال القرن الثامن عشر، وانتهت إليه الفلسفة الظاهرية في القرن العشرين، مرورا بمادية القرن التاسع عشر عند اليسار الهيجلي، وأما زاوية النظر إلى هذا النص المرجعي الواسع عند حنفي، فهي فلسفة فيورباخ عن الاغتراب الديني، وفلسفة الفيومينولوجيا عند هوسرل التي تشكل قاعدة ومنهجا في التفكير عند حنفي.

ومن خلال تلك المرجعية النظرية وزاوية النظر المذهبية، يتم اختيار مصدر آخر لبناء النسق العقدي، مأخوذ من الفرق المادية والعقلية في التراث، كالدهريين والطبائعيين والمعتزلة ...

لذلك، تتلخص مصادر التفكير المنهجي عند حنفي في ثلاثة مصادر: فلسفة التنوير (اليسار الهيجلي)، والفلسفة الظاهرية، والتراث المادي في الحضارة الإسلامية.

١-١- فلسفة التنوير :

يرى حنفي أن الاستفادة من فلسفة التنوير الغربية يفرضها واقعنا الذي يعرف نفس الظروف التي عرفها عصر ما قبل النهضة الأوربي: «فنحن بتاريخنا الهجري - سنة ١٣٩٠هـ - في أواخر العصر الوسيط الأوربي، وبداية القرن الخامس عشر الميلادي، أي أننا سنعيش مشاكل عصر النهضة الأوربي»[1]، لهذا يجب أن نوجه أبحاثنا في نفس التوجهات التي كانت في أوربا آنذاك، وهي ثلاثة توجهات[2]:

- أحدها: الإصلاح الديني، برفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده.
- والثاني: الاتجاه الإنساني أي التنوير.
- والثالث: نشأة العلم، وذلك بإلغاء كل ما هو موروث. والبداية في ذلك حسب حنفي تقتضي ممارسة «الشك المطلق» إذ قد يكون «أَفْيَد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة»[3]، لذلك يطالب حنفي بضرورة ولوج عصر التنوير وأخذ رموزه نموذجا لنا؛ وأهم هذه الرموز: اسبينوزا وفولتير وفيورباخ.

---

(١) حسن حنفي: «قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر». ص ١٢.

(٢) نفسه، ص ٢٢.

(٣) نفسه، ص ٢٣.

١-١-١- **باروخ اسبينوزا: B. Spinoza**: قدم حنفي الفيلسوف الهولندي اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م). إلى العالم العربي والإسلامي من خلال ترجمته وتقديمه لكتاب اسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة». ومن خلال مواضع كثيرة في كتبه يتبين هدفه من هذه الترجمة والتقديم، فهو موجّه «إلى من ينظرون إلى الكتب المقدسة نظرة علمية»[١] ليحفزهم على التأسي بهذا النموذج في النظر إلى نصوص القرآن والسنة. فهو يؤكد أن الترجمة تأليف غير مباشر[٢]، ويدعو إلى التأسي بالاتجاه العقلي الأوربي[٣]، وإلى تطبيق المنهج السبينوزي على التراث الديني الإسلامي[٤]. هذا المنهج الذي يتجاوز مواقف أصحاب أنصاف الحلول، لأنه «إذا كان البعض منا في أوائل هذا القرن يُروّجُ لديكارت صاحب أنصاف الحلول، فالأجدى بنا في النصف الثاني من هذا القرن: البحث عن الحلول الجذرية كما فعل اسبينوزا منذ أكثر من ثلاثة قرون»[٥].

وأما ما الذي يستعيره حنفي من اسبينوزا ويراه صالحا للتطبيق على الدين الإسلامي وواقع المسلمين، فيتلخص في أمرين:

أولا- رفض مفاهيم التأليه والتقديس في الدين، والتي ترتبط بتقديس السلطة السياسية، أي التواطؤ الأبدي بين سلطة اللاهوت والسلطة السياسية[٦].

ثانيا- النقد التاريخي للكتب المقدسة: وهي صفة تجمع بين اسبينوزا وغيره من ماديي فلسفة التنوير «ولكن الذي يميز نقد اسبينوزا هو جمعه بين كل

(١) حنفي: «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ص ٤.

(٢) نفسه، ص ٥، ثم «الدين والثورة في مصر» ج ٦ ص ٢٦٣.

(٣) «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ٥.

(٤) نفسه، ص ٧.

(٥) نفسه، ص ١٢.

(٦) انظر مثلا: «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ١٥ وما بعدها.

أنواع النقد هذه التي ظهرت في القرون الثلاثة الماضية (...) وقد كان نقد اسبينوزا سببا في نشأة حركة التنوير في اليهودية قبل أن تبدأ. وما زال أحد دعائم التجديد الديني على الإطلاق»[١].

أما كيف يكون نقل اسبينوزا إلى موقفنا الحضاري، فهو أمر يسيرٌ، يتم بواسطة: «إسقاط المادة التي اشتغل عليها اسبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني: إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي (...) وقد كان اسبينوزا نفسه يودّ تعميم تحليلاته على الديانات الأخرى»[٢].

١-١-٢- **فولتير**: Voltaire: اسمه الأصلي فرانسوا ماري أرويه F. M. Arouet (١٦٩٤-١٧٧٨م). خصص حسن حنفي لهذا الفيلسوف الفرنسي موقعا خاصا ضمن الجزء الثاني من «قضايا معاصرة»، وأولاه أهمية خاصة في مرجعيته المذهبية، وذلك لأن فولتير - حسب حنفي - هو «اسبينوزا القرن الثامن عشر، كما أن اسبينوزا فولتير القرن السابع عشر»[٣]، فقد ألف فولتير «القاموس الفلسفي» الذي يعتبر في نظر حنفي «قمة ما وصل إليه عصر التنوير من تقدم فكري وحضاري»[٤]. وما يميز فولتير في مشروع النقد التاريخي للكتب المقدسة هو تطويره لمنهج السخرية من الكتاب، الذي سبق أن استعمله اسبينوزا، وهو من المناهج النقدية التي يستفيد حنفي منه، فيقول: «إن السخرية من الكتاب هي أكبر منهج نقدي يمكن تطبيقه عليه، كما فعل فولتير بعد ذلك في القرن الثامن عشر»[٥].

---

(١) نفسه، ص ٢٠-٢١.

(٢) نفسه، ص ٧.

(٣) «قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر»، ص ٩١.

(٤) نفسه، ص ٩١.

(٥) «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ص ٣٤١.

١-١-٣- **فيورباخ:** L. A. Feuerbach يمثل الفيلسوف الألماني لودفيج أندريا فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) أبرز الهيجليين الشبان الذين يمثلون ما يُعرف باليسار الهيجلي، وقد نوّه حنفي بهؤلاء في غير موضع من نصوصه[١]، لكنه أعطى لفيورباخ أهمية خاصة، لأنه يمتاز «عن أقرانه بأنه أوقعهم صدى، وأبلغهم أثرا، وأكثرهم تحديا، مثل اسبينوزا في القرن السابع عشر، وفولتير في القرن الثامن عشر»[٢].

إن حنفي يعتبر فيورباخ الجسر الضروري لمن أراد العبور من النهضة إلى الماركسية، ومن الفكر إلى الواقع، ومن المثالية إلى الواقعية، ومن هيجل إلى ماركس[٣]. ولذلك فإن «اكتشاف الهيجليين الشبان: باور وفيورباخ وشترنر في جيلنا، هو في نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة في تطورنا، وتأصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تقدم ونهضة وازدهار»[٤].

ونظرا لخصوصية موقع فيورباخ، فقد كان الرجوع إليه إحدى ضروراتنا التاريخية المرحلية في نظر حنفي، إذ لا يمكن للماركسي التقدمي الحق، أن يكون كذلك إلا بأن يطهر نفسه من كل أدران المثالية (والدين ضمنها) عبر القناة الفيورباخية. يقول حنفي: «كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس: «قناة النار» كما يدل عليه اشتقاق الاسم (Feuer = نار، Bach = قناة) يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية، ولكن للأسف انتقل البعض منا إلى الماركسية دون أن يتطهر في قناة النار (...) إن المجتمع النامي الناهض الذي

(١) أبرزها «قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر»، كما خصص لفيورباخ وكتابه عن جوهر المسيحية مقالا مفردًا عنوانه: «الاغتراب الديني عند فيورباخ».

(٢) «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، عدد سابق، ص ٣.

(٣) نفسه، ص ٢.

(٤) نفسه.

ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التسليم إلى التفكير، ومن الموروث إلى النقد، في حاجة إلى تنوير أكثر مما هو في حاجة إلى تثوير، فالتنوير شرط التثوير[١].

والفكرة الأساسية التي جعلت فيورباخ يحتل هذا الموقع في نظر حنفي هي محاولته إعادة الدين إلى الإنسان، أي التأويل الشعوري الإنساني للعقائد، الذي يرى في الإيمان بالعقائد الدينية اغترابا للإنسان، وأن الإنسان الكامل هو الذي استرجع صفات الألوهية التي سُلبت منه وتجسدت في الخارج. فالله هو الإنسان الكامل، ودين الإلحاد هو الدين الحق الكامل الذي بشرت به الآية «اليوم أكملت لكم دينكم»[٢].

ولا تعني العودة إلى فيورباخ والهيجليين الشبان إلغاء للموقف الماركسي، بل تعني بناء نوع من اليسار الديني، كما يمثل له حنفي بكاميليو توريس[٣] الذي أعاد تفسير المسيحية تفسيرا ثوريا، بمنهج النص المباشر، حسب حنفي، وقال: إن الله هو المجتمع، وتحليل الواقع الاجتماعي هو اللاهوت الوحيد الممكن[٤]، بل ذهب حنفي إلى التنويه برودنسون الذي اعتبره صديق العرب ومساعدهم على تفهم حاضرهم ودينهم، والقضاء على كل التفسيرات الرجعية للإسلام[٥].

فياللغرابة: كيف يكون الله هو الإنسان؟ وكيف يكون الإسلام مبشرا بالإلحاد ؟!

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ٤٤.

(٣) كاميلو توريس Camilo Torres (١٩٢٩-١٩٦٦)، كاهن كولومبي تبنى الفلسفة الماركسية، ودعا إلى العمل المسلح وتوحيد النضال بين الماركسية والكاثوليكية في أميركا اللاتينية. وقد قال في ذلك: إنّ «المسيحي الذي لا يلتزم بالثورة يعيش في خطيئة مميتة»، وقال: «لو عاش المسيح في عصرنا لاختار أن يكون مقاتلاً». انخرط في العديد من الحركات السياسية، وأسهم في تأسيس (جبهة الشعب الموحّدة)، والتحق في صفوف «جيش التحرير الوطني».

(٤) «قضايا معاصرة» ج ١ ص ٣٢٢.

(٥) نفسه، ص ١٣٧، ١٣٨، ١٥٣.

وهل هذه هي التفسيرات غير الرجعية التي ستنهض بالأمة، وتصلح «العقل» ؟؟ لقد فاق حنفي بهرطقته جميع الباطنيين والحروفيين والمهلوسين.

١-٢- هوسرل والفينومينولوجيا :

يشكل هوسرل - مع تأويله فيورباخيا - المرجعية النظرية وزاوية النظر المنهجية الأساسية للتجديد العقدي خاصة، وإعادة قراءة الدين والتراث والواقع عند حنفي بصفة عامة. وهو يرى في المنهج الفينومينولوجي الذي دعا إليه هوسرل تطورا طبيعيا للشعور الأوربي برافديه العقلاني والتجريبي، واستمرارا مجدِّدا للمدّ الفيورباخي[1].

وإنما يتجلى ذلك العنصر المنهجي المجدد في خطوات المنهج الفينومينولوجي التي وصفها هوسرل، وهي: التعليق والبناء والإيضاح[2].

وتتجلى منفعة تلك الخطوات في تأسيس فينومينولوجيا الدين التي عمل حنفي على نقل معالمها الجوهرية إلى النسق العقدي الإسلامي، وأهم هذه المعالم: نقد مبدأ التعالي[3]، ووصفه بأنه وهم، والذي يكون الله بمقتضاه غير ذي

---

(١) «دراسات إسلامية»، ص ٢١٢.

(٢) فالأولى تعليق الحكم، أو وضع العالم بين قوسين، يعني توقفا عن الأحكام إلى إشعار آخر، أو تحويل انتباهنا من وجود العالم الخارجي نحو تراكيب خبرات الوعي (= الشعور). فلدى مشاهدة شيء ما ينبغي أولا تعليق الحكم على وجوده وبذلك نحول انتباهنا إلى خبرتنا الخاصة عنه، وخصوصا إلى محتوى تلك الخبرة.

والثانية هي إعادة بناء الموضوع في الشعور القصدي، حيث يظهر الموضوع في الشعور كقصد متبادل بين الذات والموضوع.

وأما الإيضاح فهو توضيح وكشف وشرح، يقتضي التمييز وعدم الوقوع في الخلط.

(انظر تفصيل هذه الخطوات في: «قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر»، ص ٢٦٩-٢٧٤).

(٣) وهو مبدأ مباينة الله تعالى لمخلوقاته. فحسب حنفي ـ وتبعا لسبينوزا وفيورباخ وللمنهج الفينومينولوجي ـ يوجد في شعور الإنسان فقط، لا أنه ذو وجود مفارق مباين متعالي عن الإنسان والعالم.

وجود مستقل عن الشعور، فالتعالي موقف زائف للشعور[١]. لذلك ينبغي تعليق الحكم على الله من حيث هو موضوع متعال، ووضعه خارج الدائرة، ثم إعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري، أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مباطن فيه، كشعور بالمطلق، أي ما سماه شيلر بالخالد في الإنسان[٢]. ليس لله ذات وصفات متعالية ... بل هو مجرد «الموضوع الشعوري المتغير الذي يتم بناؤه في الإحساس الداخلي بالزمان»[٣]. إن الشعور حسب ما يرى حنفي - تبعا لهوسرل -: «خالق الوجود ومعطي معناه في آن واحد (...) وإذا كان الله خالقا للإنسان على ما هو الحال في التصور التقليدي، فالإنسان هو خالق الله وواضعه في الشعور»[٤]. وهذا هو الإلحاد الذي يبشر به حسن حنفي، ويدعو إليه باللفظ الصريح.

ونظرا لأهمية هذه النتائج التي بشرت بها الفينومينولوجيا عند هوسرل، فإن حنفي يرى أن هذا المنهج هو ضرورة واقعية، يفرضها نفس السبب الذي فرض استعارة النموذج السبينوزي من قبل، وهو تشبيه تطور المجتمعات النامية بمجتمعات الغرب، إذ: «في التراث الأوربي المعاصر نشأت نزعات التجديد باكتشاف الذاتية، واكتشاف الأساس الذاتي للظواهر الدينية الموضوعية، وتتعرض الآن كل المجتمعات النامية لهذه العملية»[٥].

والمقصود بالأساس الذاتي للظواهر الدينية: أن العقائد الدينية من وضع الإنسان، وليس لها وجود حقيقي موضوعي، مثل قوله في الشاهد السابق بأن الإنسان هو خالق الله وواضعه في الشعور. وهذا هو الإلحاد الذي يبشر به حسن

(١) «قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر»، ص ٢٨٤.

(٢) نفسه، ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٣) نفسه، ص ٢٨٥.

(٤) نفسه، ص ٢٨٦.

(٥) «التراث والتجديد»، ص ٧٠-٧١.

حنفي، ويدعو إليه باللفظ الصريح. ولم يكن حنفي في حاجة إلى كل هذا الترقيع بين اسبينوزا وفولتير وفيورباخ وهوسرل، ويزعم الإتيان بجديد. وما هو إلا عقيدة مادية دهرية قديمة حكى عنها القرآن الكريم، وهاجم أهلها، وجردهم من كل حجة.

١-٣- المصادر التراثية:

كما كان فيورباخ زعيما لليسار الهيجلي، دعا حنفي إلى تأسيس اليسار الإسلامي. ورأى أن هذا اليسار الذي ينادي به يتأصل في الجوانب الثورية من تراثنا القديم[١]، وتتمثل هذه الجوانب الثورية في الفرق والحركات المتطرفة المادية من التراث، وعلى رأسها الدهريون والطبائعيون[٢]، «الذين ردوا إلى الطبيعة اعتبارها وأثبتوا قوانينها»[٣]. إن اليسار الإسلامي اعتزالي في العقيدة، بل إنه يمدّ الاعتزال بتأويل طبائعي كما يتجلى في مشروع «من العقيدة إلى الثورة»[٤] بل يدافع عن الإباحيين[٥]، بل يرد على من قال بتكفير السفسطائيين[٦].

فدعاة دين الإلحاد عند حنفي إذن هم هؤلاء الدهريون والطبائعيون والإباحيون والسفسطائيون، وعن مبادئهم المادية المتطرفة يصدر، وعن معسكرهم يدافع.

عموما، فإن انتصار حنفي للتجربة الغربية، وانطلاقه من قلب ثقافتها، واستنساخه أفكارها في صياغة نظراته في العقيدة والتراث، مما لا يكاد يختلف فيه

(١) ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ مجلة اليسار الإسلامي، ع ١ / ١٩٨١.

(٢) «قضايا معاصرة» ج ١ ص ١٠٣-١١١. ثم «ماذا يعني اليسار الإسلامي» ص ١٤، وكذا «من العقيدة إلى الثورة» ج ٢ ص ٦٣٦ وج ٥ ص ٤٠٩-٤١٢.

(٣) «ماذا يعني اليسار الإسلام»، ص ١٤.

(٤) انظر مثلا: «من العقيدة إلى الثورة» ج ١ ص ١٦٦-١٦٧ ثم ج ٢ ص ٣٦ ثم ج ٥ ص ٤٠٩-٤١٢.

(٥) نفسه، ج٥ ص ٤١٣-٤١٤.

(٦) نفسه، ص ٤٠٨-٤٠٩.

الدارسون[١] أمر واضح، ومع ذلك فإن حنفي يزعم تأسيس علم للاستغراب في مقابل علم الاستشراق، وهو علم يوشك أن يدعو إلى مركزية إسلامية في مقابل المركزية الأوربية، بل إلى مركزية عربية مصرية، تجعل مصر قلب الأمة العربية وكعبة الإسلام، وقلب المحور وبؤرة المركز[٢].

هذه المفارقة هي صورة من صور التناقضات الكثيرة التي أشار إليها كل دارسي مشروعه الفكري والاجتماعي[٣]، والتي جعلت من حسن حنفي يمثل - كما قال جمال سلطان بحق، شرخا نفسيا عميقا في معسكر العلمانية[٤].

لقد حرص حسن حنفي على إرضاء جميع الأطراف، ولكن تأمل نسقه الفكري والمنهجي يؤكد ما أكده الكثير من الدارسين من كون مشروعه يعتبر - على مستوى العقائد الإسلامية - فيورباخية مطبقة على علم الكلام[٥]، مما يجعله مشروعا هدميا، لا تجديديا للتراث[٦]، بل إن حنفي يمثل حربا شاملة على الإسلام وأهله نظرا لآرائه المنكرة للألوهية والنبوة والوحي[٧]. فأهم مجال تشغله

---

(١) سواء منهم العلمانيون أو الإسلاميون، ومن ذلك مثلا :
- جورج طرابيشي: «المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي»، ص ١٥٦-١٥٩، ١٨٩-١٩١.
- فؤاد زكريا: «مستقبل الأصولية الإسلامية: بحث نقدي»، ص ١٩.
- أحمد جاد عبد الرازق: «فلسفة المشروع الحضاري»، ص ٧٠٥، ٨٣١-٨٦٣٠، ٩٢٧-٩٢٨.

(٢) «في اليسار الإسلامي»، ص ٣٣، ١٥٨، ١٩٤.

(٣) أمثال: علي حرب، فؤاد زكريا، جورج طرابيشي الذي جعل كتابه «دراسة للوظيفة النفسية للتناقض عند حنفي».

(٤) «في الصراع الفكري: ملاحظات على معركة حنفي وجبهة علماء الأزهر»، جمال سلطان، مجلة البيان عدد ١١٥، ص ٣٨.

(٥) طرابيشي، «المثقفون العرب والتراث»، ص ١٨٩-١٩١.

(٦) نفسه، ص ٢١٧.

(٧) الغامدي: «ماذا يقول حسن حنفي عن نفسه وفكره»، مجلة المجتمع ع ١٢٥٤، س ١٩٩٧، ص ٣٦-٣٧.

هذه الحرب هو العقيدة، حيث ينظر إليها من زاوية الإلحاد الصريح، كما تقدم بيانه، إن حنفي يمثل التيار الإنساني الذي يلغي دور الإله تماما[١]، وينحاز للثيولوجيا الملحدة[٢] انحيازا لا ينكره، بل يدافع عنه، ويعتبر الإلحاد هو الإيمان الصحيح، مثلما أن الله هو الإنسان الكامل.

ولا يشكل الاعتراف بالتراث وهدمه النقيضة الوحيدة في النسق الفكري لحسن حنفي، بل لا يكاد يخلو نص من نصوصه من الوقوع في نقيضة من النقائض التي تشمل أمورا خمسة حسب ما بينها جورج طرابيشي[٣]:

- تناقضات في الموقف المنهجي.
- تناقضات في الموقف من القضايا.
- تناقضات في الموقف من الوقائع.
- تناقضات في الموقف من النصوص.
- تناقضات في الموقف من الأشخاص.

فمن تناقضات المنهج دفاعه المستميت عن التاريخ والنقد التاريخي من جهة، وإنكاره للتاريخ والوقائع لصالح التعالي وفلسفة الماهيات (الظاهرية)[٤]. ومن تناقضات الموقف من القضايا ما لا يكاد يحصى من العبارات التي ينفي بعضها بعضا.

(١) أحمد محمد جاد عبد الرزاق: «فلسفة المشروع الحضاري» ، ص ٨٠١.

(٢) نفسه، ص ٨٣٠.

(٣) ينظر تفاصيل هذه الأمور في القسم الثاني من كتاب: «المثقفون العرب والتراث» لجورج طرابيشي، ص ١٠٦-١٢٧.

(٤) نفسه، ص ١٠٧-١١٠.

ومثال ذلك مما أحصاه جورج طرابيشي العبارات التالية[1] :

- «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه» (قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣١٢).
- «الوحي هو عامل التقدم» (تربية الجنس البشري، لسنج، من المقدمة ص ٧).
- «الوحي هو مصدر الفكر» (التراث والتجديد، ص ٦٨).
- «الطبيعة هي مصدر الفكر» (في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤).
- «اللجوء إلى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر» (التراث والتجديد، ص ٦٧).
- «العود إلى الطبيعة، فالطبيعة هي مصدر الفكر» (في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤).
- «الطبيعة لا تنتج فكرا» (التراث والتجديد، ص ٧١).
- «الطبيعة هي مصدر الفكر» (في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤).
- «الثورة العلمانية جزء من ثورة الإسلام» (اليسار الإسلامي، ص ٤٣-٤٤).
- «النهضة الإسلامية نهاية العلمانية والتغريب» (اليسار الإسلامي، ص ٢٠٧).

وعلى هذا النحو من التناقضات تسير مفارقات الموقف من الوقائع والنصوص والأشخاص.

قد يفسر البعض طابع التناقضات في النسق الفكري لحنفي تفسيرات سيكولوجية، كما فعل جورج طرابيشي، أو تفسيرا اجتماعيا يكمن في سياج التحريم الذي يحيط بالموضوع، حسب ما يرى فؤاد زكريا. لكن الواقع، أن تحليل ظاهرة التناقض في الفكر العلماني عامة، ما ينبغي له أن يستبعد طبيعة هذا الفكر من جهة، وعلاقته بمجاله التداولي الإسلامي من جهة ثانية.

---

(١) ينظر تفاصيل هذه التناقضات مجتمعة عند طرابيشي، المرجع السابق ابتداء من ص ١١١ فما فوق.

أما من حيث طبيعة هذا الفكر، فإن تباين المرجعيات النظرية التي يستمد منها مفاهيمه، يسكنها الاختلاف، ونظرا لأن الفكر العلماني يرى في الغرب سقف العقلانية الوحيد، فإنه يلجأ إلى عملية توفيق بين الأسس الفلسفية والمنهجية والمفهومية للمذاهب الغربية، دون تحرير النزاع بينها، ورفع الاختلاف العميق في مكوناتها، والإعتراف بمحدودية اجتهاداتها البشرية.

وأما من حيث علاقتها بمجال تداولي غير مجالها، فمن الواضح أن تلك المذاهب والمناهج تضرب بجذورها في التاريخ الثقافي والديني للغرب، مما يجعلها تشتغل بخلفيات الصراع الفلسفي العريق بين سقراط والشكاك، وبين أفلاطون وأرسطو، وبين مادية التراث اليهودي ورهبانية التراث النصراني.

وهل استطاعت الفينومينولوجيا أن تفكر خارج السقف الديكارتي؟! وهل فكر ديكارت خارج السقف الأرسطي؟!

٢ـ موقف حنفي من الكتابات التراثية المعاصرة ومفهوم التجديد

٢-١- الموقف من المنطلقات النظرية

يعتبر حنفي الكتابات التي تناولت موضوع التراث العربي والإسلامي بالدرس والتحليل، كتابات قاصرة، فهي إما جزئية، لا تنظر إلى القضية في شمولها، وإما عاطفية، تعتمد الخطابة البيانية والحماسية، وإما مغتربة، أسيرة المرجعية الغربية، لا تنظر إلى التراث من الداخل، بل تنظر إليه من الخارج. «التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل، وإما تكتفي بمجرد التعبير عن الأماني والنيات الحسنة في تجديد التراث، وإما تعبيرات خطابية وأساليب بيانية تلهب حماس الناس، وتعلن عن الكاتب أكثر مما تكشف شيئا، وإما أسيرة قوالب التراث الغربي، تجدد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله»[1].

---

(١) حنفي: «التراث والتجديد» . دار التنوير. ط ١/١٩٨١. ص ٢٢.

بعد هذا الموقف العام، يفصل حنفي بعض الشيء[١] الحديث عن التيارات التي تهتم بالتراث والتجديد، ويجعلها ثلاثة[٢] :

٢-١-١- **الاكتفاء بالتراث:** وهو التصور الذي يرى أن تراثنا القديم هو فخرنا وعزنا، وبالرجوع إليه تحل جميع مشاكلنا. وتبعا لهذا التصور، فقمة التاريخ كانت في عصر ذهبي، وأنه الآن في تدهور مستمر، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد. ويرى حنفي أن الاعتزاز بالماضي استسلام للنزعة «الخطابية السائدة في عصرنا، والتي تغطي الواقع بسيل من الخطب الحماسية، وفي غياب العقل يسود الانفعال»[٣].

هذا الموقف يعبر عن فئة اجتماعية انتهازية تبغي الحفاظ على مصالحها الاقتصادية أو السياسية، أو تتطلع إلى مكاسب مادية عن طريق توظيف الدين: «هذا الموقف يكشف عن وضع اجتماعي لفئة من الناس تبغي المحافظة على مكاسبها والبقاء في مناصبها، أو ترنو إلى مكاسب أعظم ومناصب أعلى عن طريق المزايدة في الدين والحمية في الدفاع عنه»[٤].

إذا كانت الانتهازية هي السمة الرئيسية لهذا التيار - حسب حنفي - فإن هذا الأمر يعود إلى أمراض متمكنة منه؛ يجملها حنفي في النفاق والعجز.

أما من جهة النفاق، فلأن أصحاب الاكتفاء الذاتي للتراث لا يؤمنون بشيء،

---

(١) أقول بعض الشيء؛ لأن حنفي لا يلتفت إلى أقرانه الذين سبقوه بدراسة التراث، ولا يذكر أحدهم باسمه، وإذا حدث هذا، وهو نادر جدّا، فالإشارة تأتي في الهامش وليس في المتن.

(٢) في موضع آخر يتحدث حنفي عن تيارين فقط: تيار يعتبر التراث مقدسا، وآخر يريد التجديد من خلال المرجعية الغربية: انظر مجلة «المنطلق». ع ١١٤-١٩٩٦. مقال: قضايا التراث والتجديد وإشكالية النقل والإبداع. ص ٤٥.

(٣) «التراث والتجديد». ص ٢٣.

(٤) نفسه، ص ٢٣-٢٤.

ولا يبغون إلا الحفاظ على مصالحهم الخاصة، فبما أنهم رجال الدين وحملة العمائم، فإن التأكيد على القيمة المطلقة للماضي فيه تثبيت لنفوذهم وسلطانهم.

وأما من جهة العجز، فلأن هذه الفئة إحدى «طفيليات» المجتمع المتخلف، تعيش عليه وتستمد كيانها من بقائه، توظف من أجل إضفاء الشرعية على الوضع السياسي القائم، فهي عاجزة عن فعل أي شيء، تعوّض عجزها هذا بإبعاد الناس عن واقعهم، وجعلهم يعيشون أحلام الماضي وأوهامه[١].

٢-١-٢- الاكتفاء بالجديد: منطلق هذا التيار أن التراث القديم لا قيمة له، فهو جزء من تاريخنا المتخلف، وأحد مظاهره السلبية.بينما يتسم الجديد الذي أبدعه الغرب، بالعلمية والعالمية، ويمكن لأي بيئة ثقافية كيفما كانت أن تستفيد منه وتتبنى قضاياه.

هذا التيار في رأي حنفي تمثله نخبة تتحقق بما لم يصل إليه سائر أفراد المجتمع، فهي نخبة عالمة، متحمسة، شجاعة، لها رغبة ملحة في التغيير الجذري، ولكنها للأسف، تسبق غالبية أفراد المجتمع بمراحل، وهذا يسبب لها العزلة، هذه الفئة «على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع»[٢]. ذلك أنها «تسرع بإعادة البناء، والقديم مازال قائما بعد، تبني فوق بنيان متهدم، قائم، دون أن تكمل الهدم؛ لتعيد البناء من جديد. وحياة الشعوب لا تتغير في لحظة، ولربما يستغرق التغيير أجيالا وأجيالا لو أردنا للتغيير أن يكون جذريا من الأساس، وليس تغيرا سطحيا متسرعا»[٣].

---

(١) انظر: «التراث والتجديد». ص ٢٤.

(٢) يقصد حنفي بهذا أن المنطلقات النظرية لهذه الفئة سليمة، ولكن طريقة تنزيلها على أرض الواقع فيها خلل.

(٣) «التراث والتجديد». ص ٢٥.

يبدو حنفي متعاطفا مع هذه النظرة، غير أن ذلك لا يمنعه من تسجيل بعض الانتقادات وملاحظة بعض القصور الذي يتجلى في الأمور التالية:

- قصور النظرة العلمية: حيث يتحفظ حنفي على اعتبار التراث غير ذي قيمة، فهو إن لم يكن غاية في ذاته، فعلى الأقل يمكن توظيفه من حيث هو وسيلة. ذلك أن التراث جزء من المخزون النفسي للجماهير، ومكوّن من مكونات الواقع، وهذا لا يسقطه أو يلغيه من الحساب، وتطوير الواقع يتم بتطوير الموجود دون نظر إلى تكاليف هذا التطوير من حيث الوقت والجهد، فالعمل الهادئ الرزين، والبناء المتأني هو الذي يكتب له البقاء.
- التقليد: هذه الفئة مقلدة، تنقل تجارب الغير، وتنسى خصوصية الشعوب، وقد يصل بها الأمر إلى الخيانة، وسواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية أو إلى النظم الاشتراكية، فإن أنصار التجديد متأوربون سلوكيا وثقافيا، ومنفصمون عن التراث الإسلامي نتيجة للاغتراب، لذا فهم لا يجدون بديلا عن التراث الغربي. والحقيقة أن حنفي نفسه واقع في هذا التقليد غارق في أسوأ نماذجه: اسبينوزا وفيورباخ وأضرابهما.
- الازدواجية: يرى حنفي أن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوربا علاقات ثقافية أو دينية، فهي إما تربَّت في مدارس غربية خاصة، دينية أو علمانية، وإما نشأت في الغرب، وتكونت ثقافيا فيه، فهي لا تَعتبر نفسها ذات علاقة بالتراث الإسلامي، ولكنها تحرص على القديم المسيحي، وترى في الكنيسة القبطية مثلا، تاريخا لمصر، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخا للبنان، وهكذا «تدعي الإلحاد أمام المسلمين وتؤمن بالله بينها وبين نفسها، تريد للمسلمين المواقف الجذرية، وتعيب عليهم الأساطير والغيبيات، وسيادة الوهم والخرافة، ثم تتعبد لله، وتنشط داخل الكنيسة»[1].

---

(١) «التراث والتجديد». ص ٢٦.

٢-١-٣- **التوفيق بين التراث والتجديد:** هذا الموقف يأخذ من القديم ما يتفق مع العصر، ويستفيد من الجديد بإرجاعه لمقاييس القديم، وفي نظر حنفي أن هذا الموقف مقبول من الناحية النظرية؛ لأنه يريد أن يستفيد من مزايا الموقفين السابقين، ويتخلى عن عيوبهما، وقد حاول الكثيرون القيام بهذا العمل، ولكن الهدف المعلن شيء، والنتائج المتوصل إليها شيء آخر. إن محاولة التوفيق تنتهي في نهاية المطاف إلى أمرين: إما نزوع إلى القديم، وتغليب له على الجديد، وهذا يرجعنا إلى فئة المكتفين بالقديم، وإما تغليب للجديد على القديم، فنجد أنفسنا مع المكتفين بالجديد. لهذا السبب: «بقيت المشكلة تحتاج إلى دراسة، وإلى تحديد الصلة الدقيقة بين التراث والتجديد»[١].

خلاصة موقف حنفي إذن؛ هي: قصور الاختيارات الثلاثة: المكتفون بالقديم، والمكتفون بالجديد، والموفقون بينهما[٢].

٢-٢- الموقف من المنطلقات المنهجية

يتعلق الأمر هنا بالحديث عن موقف حنفي من المناهج التي استخدمت في دراسة التراث، وفسادها الذي يعبر - في نظره - عن أزمة البحث العلمي فيما يتعلق بالتراث الإسلامي. حيث يجمل أزمة المناهج الحالية في خطأين: «النعرة العلمية، والنزعة الخطابية، الأولى تسود معظم دراسات المستشرقين، والثانية تسود معظم دراسات المسلمين»[٣].

---

(١) نفسه.

(٢) هذا ادعاء فقط، لكن سيتبين لاحقا أن مشروع حنفي مشروع تغريبي في جوهره، وبالتالي فهو نفسه لا يخرج عن التصنيف الذي وضعه، الفرق بينه وبين غيره، أنه يمارس التغريب من داخل التراث، واعتمادا عليه.

(٣) «التراث والتجديد». ص ٦٠.

٢-٢-١- النعرة العلمية: يأخذ حنفي على الدارسين للتراث استعمالهم النعرة العلمية منهجا أو طريقة غير مناسبة إطلاقا لموضوع البحث. وتتجلى هذه الطريقة - في نظره - في كونها تتجه إلى دراسة الفكر اعتمادا على حوادث تاريخية أو وقائع اجتماعية، أو أثر خارجي أو إبداع شخصي، وتغفل عن اعتبار التراث العربي الإسلامي ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي، يقول: «الظاهرة الفكرية إذن مثالية، مصدرها الوحي، وأساسها العقل، وقوامها الواقع، فالنعرة العلمية التي تقوم عليها مناهج المستشرقين، تعني دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة، وكتاريخ خالص يمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة، سياسية واجتماعية واقتصادية، تحدد نشأتها وطبيعتها»[1].

وهذا محض ادعاء ومزايدة، فقد تبين أن حنفي يستعير مواقف فلسفية مفرطة في ماديتها، سواء من التراث الغربي الحديث (من سبينوزا إلى فيورباخ) أو التراث الإسلامي والتراث القديم (كالدهريين والطبائعيين والإباحيين والسوفسطائيين) كما تقدم.

يمكن إرجاع هذا الخطأ المنهجي إلى عدة أسباب: منها أن المستشرقين وهم على رأس المتحمسين لهذه النزعة، ينكرون الوحي الإسلامي، ولذا لا يمكنهم إرجاع الظواهر الفكرية التي يدرسونها إلى مصدره، فالوحي ذاته بالنسبة إليهم مصدره التاريخ. ومنها أن البيئة الأوربية نفسها، التي ينتمي إليها المستشرقون، مرت بظروف تاريخية واجتماعية خاصة، أساسها الثورة على القديم ورفضه، وذلك نتيجة معاناتها معه، سواء على المستوى الإنساني والاجتماعي أو على المستوى الفكري والعقلي، مما جعلها تكفر بكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي، مستبدلة ذلك بالإيمان المطلق بالعقل وقدرته. فكل فكر أصبح تاريخا، وكل وحي أصبح من نتائج البيئة وفعل الأساطير.

---

(١) نفسه، ص ٦١.

واستعمال حنفي لمصطلح الوحي هنا لا يقصد به المعنى العقدي الشرعي، وإنما المعنى الظاهراتي الفيورباخي، الذي يجعله فعلا للشعور الإنساني القصدي، ما دام الله ـ جل وعلا ـ ليس له وجود مباين مفارق للخلق، وإنما هو خلق شعوري إنساني محض، كما تقدم. إن حنفي ها هنا يفكر من داخل أرضية المستشرقين وعلى أرضية البيئة الأوربية الثائرة على القديم، وربما فاقه المستشرقون في احترام كثير من الضوابط العلمية.

ولبيان تجليات تلك النعرة العلمية، يقوم حنفي برصدها من خلال أربعة مناهج: المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر.

- **المنهج التاريخي**: هذا المنهج يفصم بين مصدر الظاهرة الفكرية، وهو النص الديني، وبين هذه الظاهرة نفسها، مرجعا إياها إلى عناصر مادية، وبعد تاريخي محض، مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا عوامل للفكر، وليست مصدرا لموضوعاته. يقول حنفي: «يتكون هذا المنهج أساسا من البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية، ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها، ثم الإخبار عنها، والتعريف بها، باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها، تاركا كلية أصول الظاهرة في الوحي أو في الشعور، وخاليا من كل تفسير أو فهم أو تأويل أو بحث عن دلالة أو تعرف على قانون» [1].

فإن قال قائل: إن مهمة المنهج التاريخي هي الإخبار وعرض أكبر قدر ممكن من المعلومات عن موضوع الدراسة، كان جواب حنفي بأن هذا من اختصاص المؤرخ، أما المفكر فمطالب بفهم وتفسير ما جمعه المؤرخ، مهمته ليست الإخبار والتعريف، بل إرجاع الظواهر الفكرية إلى أصولها الأولى التي خرجت

---

(١) نفسه، ص ٦٤.

منها (أي الكتاب والسنة). فإذا كان الإخبار يهدف إلى إيصال المعاني، فإن المعاني لا توجد في الوقائع التاريخية، بل توجد في النفس حين التوحيد بين التجارب الشعورية للنفس وبين الوقائع الماضية، باعتبارها تجارب شعورية أيضا.

إذن ما يهم حسن حنفي هو التفسير الشعوري للوقائع والأفكار والاعتقادات الدينية، لأنه هو التفسير الذي يمكنه من الدفاع عن ديانة الإلحاد التي يبشر بها. لهذا يرى حنفي أن الوقائع المادية صامتة لا تحمل أي معنى، والمطلوب ليس الإخبار، بل اكتشاف تصورات العالم في علومنا القديمة، التي تحدد نظرتنا إلى واقعنا المعاصر، والبحث عن موجهات سلوكنا في أبنيتنا النفسية القديمة التي ورثناها، أي كيف حلت في الشعور. فالتفكير النشوئي التاريخي، يقابله التفكير التكويني الشعوري، الأول يرصد نشأة الأفكار في الظروف التاريخية، والثاني يرصد نشأتها في الشعور. وهو الذي يختاره حنفي، لأن كلا من التفكير العلمي والتفكير النشوئي التاريخي، منهج قاصر، وعطب في تكوين الباحث، لاسيما أمام تراث ينتج موضوعات مثالية. ومهمة الباحث، تحويل الموضوع من أساسه المادي بما هو تاريخ أو حادثة، أو فرقة، إلى أساسه الفكري الشعوري من أجل تحديد تصورات العالم. وليس المقصود باستقلالية الظواهر الفكرية عن التاريخ، الوقوع في المثالية، كما يزعم حنفي، لأن التاريخ هو الحامل للأفكار، والمواقف الاجتماعية هي المهيّئة لظهور الفكر عبر الشعور، فالفكر لا يظهر إلا في التاريخ، وفي الموقف الاجتماعي، ولكنه لا يتأسس إلا في الشعور.

- **المنهج التحليلي**: يقصد به المنهج الموضوعي الذي يسلك سبيل إرجاع الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر يتم التأليف بينها في كل غير متجانس من العوامل والوقائع، فالظاهرة الفكرية من هذا المنظور، ظاهرة مركبة تركيبا صناعيا قابلا لأن يحل إلى عناصره الأولية، حتى يتم فهمه وتوضيحه. ويرى حنفي أن إرجاع الظاهرة الفكرية إلى عوامل تتحكم في

تكوينها، لا يمكن أن يساعد على فهمها فهما صحيحا، لأن هذه الظاهرة ذات طابع معنوي، نشأت من تحول النص الديني في شعور المفكر - طبقا لمنطق في فهم الوحي - إلى معنى، فهي استمرار للنص الديني على مستوى الفكر. فحنفي ينتقد هذا المنهج انطلاقا من التفسير الشعوري للوقائع والأفكار والاعتقادات الدينية، لتحقيق نفس الغاية التي تقدمت الإشارة إليها، وهي تبرير ديانة الإلحاد بتفسير العقائد تفسيرا شعوريا.

- **المنهج الإسقاطي**: يتجه المنهج الإسقاطي إلى تفسير الظاهرة الفكرية، انطلاقا من الصور الذهنية للدارس، وهذه الصور الذهنية لا وجود لها في واقع الحال، وهكذا تختفي الظاهرة موضوع الدراسة لحساب صور ذهنية لا علاقة لها بالواقع. فالإسقاط - حسب حنفي - خطأ في الإدراك، أو إدراك مغلوط ناتج عن اضطراب نفسي، أو بعبارة أصح، ناتج عن نرجسية متمركزة حول ذاتها، لا ترى في العالم الخارجي إلا الموضوعات الموجودة في نفسها كصور ذهنية.

إن مصدر المنهج الإسقاطي هو الهوى، وعدم القدرة على التخلص من ضغط الحضارة التي ينتمي إليها الباحث، مع أن التحرر من جميع أشكال الأحكام المسبقة، سواء كانت عقلية أم عاطفية، شرط أساسي في البحث العلمي. ولعل هذا يرجع، كما هو الشأن عند المستشرقين مثلا، إلى التمركز حول الذات، والإيمان المفرط بأن الثقافة التي ينتمي إليها الباحث هي أم الثقافات ونموذجها المثالي، وهي محور التاريخ ومصدر الحقائق والمناهج والعلوم.

وهذا النقد مجرد مخاصمة ومزايدة، لأن حنفي أكثر إسقاطا لأفكاره المذهبية وقراءاته الشخصية وميوله الذاتية على عقائد الإسلام ووقائعه وأشخاصه، معتبرا ثقافة الغرب وتطوره الحديث؛ نموذجه المثالي.

- **منهج الأثر والتأثر**: يأتي في الأخير، منهج الأثر والتأثر ليقضي تماما على الظاهرة، في نظر حنفي. وذلك بإفراغها من مضمونها وإرجاعها إلى مصادر

خارجية في بيئات ثقافية وحضارية أخرى، بمجرد أن نلاحظ تشابها أو اتصالا بين الحضارة التي تنتمي إليها الظاهرة والحضارة الأخرى التي تفترض فيها التأثير، في حين أن الاتصال لا يعني بالضرورة التأثير، والتشابه قد يكون كاذبا وقد يكون حقيقيا. فالمستشرق مثلا يتسرع في الحكم، ويلحق الظاهرة التي يدرسها بالحضارة اليونانية، مدعيا أنها أثر من آثارها[١].

خطأ منهج الأثر والتأثر إذن، هو إفراغ الثقافة المدروسة من مضمونها وإرجاعها إلى غيرها، ومن ثم القضاء على إبداعها وعطائها وتميزها، وهو خطأ ناتج عن اضطراب في تصور العلاقة بين الثقافات. هناك ثقافة تنتج وتبدع ويعم إشعاعها المعمور، وهناك ثقافات مجدبة، فارغة، مستقبلة. وهذه العلاقة الأحادية الطرف إنما تنم في واقع الأمر عن عقلية عنصرية تتضخم ذاتها وتتفتح شهوتها المسيطرة والمهيمنة على ثقافات الشعوب الأخرى.

وهذا النقد أخيرا مجرد ادعاء كسابقيه، لأن حنفي أفرغ كل نظام العقائد الإسلامية من محتواه، وجعل الألوهية والنبوة والأخرويات مجرد موجودات في الشعور، ولا وجود لها في الواقع، تأثرا منه بالتأويل السبينوزي والفيورباخي للعقائد النصرانية المحرفة. ويريد من ثقافة العالم الإسلامي اليوم أن يكون مسارها مشابها لمسار تاريخ أوروبا الحديثة، بحجة أننا نمر اليوم بنفس ما مرت به أوروبا في عصر النهضة، مما يبرر أن نستعير من ملحدي عصر التنوير فلسفاتهم، ونتبنى قراءتهم لدينهم، فندخل جحر الضب الذي دخلوه !

---

(١) انظر تفاصيل هذا الموضوع في رسالة حنفي:

“Les méthodes d’éxégèse”, Essai sur la science des fondements de la compréhension. (cilm usul el fiqh), Le Caire, 1965.

٢-٢-٢ النزعة الخطابية:

إذا كانت النعرة العلمية تسود معظم دراسات المستشرقين، فإن النزعة الخطابية هي الخطأ الذي يسود معظم الدراسات التي يقوم بها الدارسون الذين ينتمون إلى الحضارة الإسلامية، كما يرى حنفي. فإذا كانت هذه النزعة تعطي الأولوية للوحي على التاريخ، فإنها في مقابل هذا تشكل اتجاها عاطفيا منفعلا، هو أقرب إلى المراهقة الفكرية والاندفاع، إنه موقف لا يعبر عن أساس فكري، بل يعبر عن أزمة، أزمة الحق الضائع، والعجز الفكري، والتخلف الجماهيري.

إن النزعة الخطابية تعبير عن ضعف التكوين الأكاديمي. لهذا، فهي لا ترد على الحجة بالحجة، بل تتملق عواطف الجماهير، دون الإدراك الحقيقي للمشاكل وإيجاد الحلول العقلانية لها. وتعبر النزعة الخطابية عن نفسها من خلال عدة مناهج نجملها في[1]:

أ- **التكرار أو تحصيل الحاصل**: يسود هذا التوجه الكثير من الدراسات، وخلاصته: إعادة إنتاج النصوص المدروسة من خلال تكرار مضمونها، لكن دون الإفصاح عن فهم أو تفسير أو تأويل لها، إنها صيغة نقل آخر - مسهبة أو مختصرة - للموضوعات التقليدية الواردة في نصوص التراث القديم، لكن دون تجاوز هذه الموضوعات، إذ يبقى الوفاء للألفاظ والمصطلحات القديمة حاضرا، فالعبارة هي العبارة، مكررة في صور متنوعة، دون تجاوز تفسير الماء بالماء.

وكثيرا ما يسلك هذا المنهج في نظر حنفي طريقة اقتباس النصوص ووضعها في صلب الدراسة أو البحث حتى يتضخم. فنحن إذن أمام تعيّش اللاحق على السابق، واقتتات الخلف على موائد السلف، مما يجعل الفكر معطلا لا يتجاوز

(١) ولعمري إنها كلها موجودة في نصوص حنفي نفسه، حيث تفتقر لأبسط الشروط العلمية الأكاديمية من توثيق ودقة واقتصاد في العبارة. وإن نزعته الخطابية المبالغ فيها لهي السبب في تناقضاته المشار إليها في ما تقدم.

النقل والتكرار بلا وعي، في حين أن الأمر يتطلب استيعاب التراث القديم، وإيجاد تفسير معاصر له.

ويقارن حنفي بين التكرار عند المعاصرين والقدماء، فيرى أن تكرار المعاصرين يتسم بفقر شديد بحيث لا يكاد يضيف شيئا على نسخ القديم، في حين أن المجال يتسع لأجزاء كثيرة من العلم لم يلتفت إليها بعد، مثل «مبحث الإنسان» في علم التوحيد والفلسفة، وتحويل الوحي إلى نظام مثالي يضبط سلوك الأفراد والمجتمعات في أصول الفقه، وغيرها من الموضوعات كثير. بينما التكرار في التراث القديم، لم يكن تكرارا خالصا لا يتجاوز النصوص القديمة، بل كان نقدا وأحكاما ومقارنات تصب في وجهة الإبداع، وهكذا انتقد متأخرو الأشاعرة أوائلهم، كما فعل الرازي مع الأشعري، وانتقد متأخرو الفلاسفة متقدميهم كما فعل ابن رشد مع الفارابي وابن سينا. لقد كان التكرار عند السابقين إعادة لبناء العلم طبقا لحاجات العصر ومتطلباته، وهي المهمة نفسها التي تنتظر الباحث المعاصر من خلال أخذ موقف من القديم وعرض ما قاله القدماء على حاجات العصر حتى لا يتحول إلى مجرد موظف لا رسالة له ولا دعوة.

ب- **التقريظ أو الدفاع**: يقوم هذا المنهج حسب حنفي على تقريظ التراث والدفاع عنه، فهو يقبل موضوعه أولا، ثم يبحث عن تبرير، يدافع عنه كله، ويرفض أن يضعه موضع تساؤل، دون معرفة الأسس العقلية التي يقوم عليها. الدفاع لا يتجاسر على نقد الموروث، بل يقبله بدون تمحيص، وفي هذا الموقف هدم للعقل، وسيادة للانفعال والعاطفة. كما أن الدفاع يقلب الفكر إلى تجارة، والأمانة إلى خيانة، لأن المدافع يدافع عن نفسه ورغبته ومنصبه، ذلك أن «أشد المدافعين حمية هو الذي يحصل على الغنيمة»[1]. والدفاع في وجدان المعاصرين

(١) نفسه.،

سلاح العاجز الذي يغيب عنه الهدف، ويغيب عنه التخطيط لبلوغ هذا الهدف، لأن الدفاع عن الشعار شيء، وتحقيق هذا الشعار على أرض الواقع شيء آخر، وهذا على العكس تماما مما كان عليه الدفاع في تراثنا القديم، لقد انطلق من موقع قوة، واستطاع أن يبرهن ويحاجج ويستدل، وانتهى إلى إثبات حقائق الوحي، وبناء ثقافة وحضارة. إن الطريقة المثلى للدفاع عن فكرة معينة في نظر حنفي هي تحقيقها في العقل عن طريق الاستدلال، وفي الواقع عن طريق الفعل والممارسة.

ج- الجدل والمهاترات: الجدل - كما يرى حنفي - هدفه الانتصار على الخصم، وليس الوصول إلى الحقيقة. وهكذا تتنافر وتتعارض جهود الباحثين، ويلغي بعضها بعضا، أو ينتصر المنتصر على حساب هزائم الآخرين، المهم بالنسبة للمجادل هو هزيمة الآخر بأي طريقة من الطرق، ولو كان ذلك على حساب التفكير الهادئ المثمر، فلا مانع عنده من استعمال المغالطات، والارتكاز على الأفكار المسبقة، مما يؤدي إلى ضياع العقل وسيادة العاطفة والانفعال.

ويرى حنفي أن منشأ الجدل والمهاترات تمركز مَرَضي مَقيت حول الذات. فصاحب هذا الاتجاه «يدافع عن ذاته وعلمه ومذهبه وصدارته من خلال القضايا، والغاية هي الذات وليست القضية، خاصة في مجتمع لم يتعود على العمل الجماعي، وعلى النظرة الموضوعية، وعلى الفصل بين الوقائع وبين القائلين بها»[1]. فالجدل هنا، إذن، ضجة مفتعلة لا أساس لها، فهو أشبه بفرقعة بلا سلاح، ومعركة بلا ميدان، يثبت الشيء ونقيضه مادام الأمر يتوقف على البراعة في اللعب بالألفاظ، إنه مهارة وفن، ولا علاقة له بالعلم والمعرفة، مما جعله خارج منطق البرهان، داخل منطق الظن، مع الخطابة والسفسطة والشعر..

---

(١) نفسه، ص ٨٦.

انتقاد الجدل عند حنفي لا يعني نكران المعارك الفكرية في الواقع الثقافي، ذلك أن تضارب المواقف والتحليلات، واختلاف وجهات النظر إلى الموضوعات، إذا خلت من الانفعال والذاتية، أصبحت جزءا من عملية التنوير، وهكذا يغدو الجدل «منهجا سليما للحوار المفتوح وتبادل الآراء، وعرض وجهات النظر المختلفة والتعلم المشترك»[1]. إن حنفي لا يدين الجدل لذاته، وإنما يدينه إذا تحول إلى مهاترات وسفسطة، في حين يقبله إذا كان دليلا على الحوار الهادئ وخصوبة الفكر.

د- **الحدس قصير المدى:** الحدس قصير المدى - في نظر حنفي - قائم على إدراك مباشر لبعض حقائق التراث، ومن جهة ثانية، فهو لم يتعد نظرات متفرقة هنا وهناك، دون أن تتجمع هذه النظرات في بناء نظري كامل، يمكن أن يكوّن نموذجا لوصف الظواهر الفكرية أو منطقا لتفسير الوحي من جهة أخرى[2]. فهو إذن، محدود في تكوينه النظري، محدود في تطبيقه على الواقع، ذلك أنه حدس جزئي، يصور جانبا من التراث، ولكنه لا يستطيع تجاوز هذا النظر الجزئي إلى الصورة الكاملة للتراث ككل.

لقد ظهرت – حسب حنفي – حدوس إيجابية كثيرة في تراثنا القديم، ولكننا لم نستطع إحياءها وتطويرها، وتوجيه الواقع اعتمادا عليها. ظهر لدى المعتزلة مثلا أن العقل أساس النقل، وأن كل ما يعارض العقل فهو يعارض النقل، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل، ولكننا لم نَسِر في هذا الاتجاه وجعلنا النقل أساس العقل، واعتمدنا على سلطة الكتاب في البرهان. ونفس الشيء في علم الأصول – حسب ادعاء حنفي – حيث يظهر الواقع من خلال المصالح المرسلة والاجتهاد، وأن ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، «وأن الواقع له الأولوية على كل

---

(١) نفسه، ص ٨٧.

(٢) انظر، حنفي: «التراث والتجديد»، ص ٨٧.

نص في «لا ضرر ولا ضرار» ولكننا لم نسر في هذا الحدس، ورجعنا إلى النص الأول نعطي له الأولوية على الواقع، احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص» [١].

وليس غرض حنفي الدفاع عن العقل أو المعتزلة، لأن العقل عنده مرادف للشعور، والاعتزال المقبول ما كان موصولا بالمذهب الطبائعي الدهري. وهو لا يسلم بالنقل أصلا: إذ النقل وحي خلقه الشعور الإنساني، وليس تنزيلا من الله تعالى، ما دام الله نفسه قد أوجده الشعور البشري. يوهم حنفي القراء ـ بلغة خطابية ـ بأن العودة إلى النصوص تفتح الطريق لدخول اللصوص، وهم تجار السياسة من الغرب وأتباعه، وما دخل هؤلاء اللصوص ـ حسب وقائع التاريخ السياسي والفكري للأمة ـ إلا من الأبواب التي شرعها أمثال حنفي ممن روجوا لفلسفات الغرب وعقائد ملحديهم.

خلاصة الموقف من المنطلقات المنهجية، أن حنفي يرفض النعرة العلمية التي يستخدمها أغلب المستشرقين، ويرفض النزعة الخطابية التي يستعملها الدارسون المعاصرون المنتسبون إلى الحضارة الإسلامية، وذلك لأن «دراسات المستشرقين تكشف عن التكوين الثقافي والنفسي للباحث، أكثر مما تكشف عن واقع مدروس، فكذلك دراسات الباحثين المسلمين، تكشف عن ثقافتهم وتكوينهم وواقعهم النفسي والاجتماعي، أكثر مما تكشف عن واقع مدروس»[٢].

نتيجة للموقف السابق، يزعم حنفي ـ كذبا وادعاء ـ أنه لم يستعمل دراسات المستشرقين كمصادر لمشروعه «التراث والتجديد»؛ لأنها تحتاج إلى فحص سابق، والجهد المبذول في هذا المجال يفوق بكثير النتائج المرجو الحصول عليها من هذه الدراسات. كما يقول بأنه لم يستعمل دراسات الباحثين المسلمين

---

(١) نفسه، ص ٨٨.

(٢) نفسه، ص ٨٩. وقد أشرت إلى أنها أمور تنطبق كلها على حسن حنفي كغيره وأكثر أحيانا.

لأن الجهد المطلوب في إعادة تحقيقها أكبر بكثير من النتائج المرجوة منها، فهي تكرار، وترديد ومسخ وتشويه للقديم. إن النعرة العلمية - في تقديره - تعرف «كيف تقول» دون أن تعرف «ماذا تقول؟». أما صاحب «التراث والتجديد» فهو على العكس يحاول أن يعرف «ماذا يقول؟» وهو التراث و «كيف يقول» وهو التجديد. فما معنى التراث والتجديد عند حنفي؟

٣- نتائج تطبيق المنهج الفينومينولوجي على قضايا الدين والتراث الإسلامي

٣-١- مفهوم «التراث والتجديد» عند حسن حنفي

«التراث والتجديد» عند حنفي رد فعل على القراءات الناقصة للتراث، سواء تلك التي تحمله على الأكتاف، وتظنه مقدسا لا يتغير، أو تلك التي تريد التجديد من الخارج، متخذة الغرب نموذجا لها. إن التراث والتجديد عنده رد فعل على «كبوة الإصلاح»، والكبوة في الواقع العربي المعاصر تعني أوضاعا أكثر بؤسا وشقاء من أوضاع الأجيال الماضية، وتعني الكبوة أيضا أن كل جيل لاحق أقل قدرة وإحكاما من الجيل السابق، وأن تقدم الأجيال تقهقر إلى الوراء: «محمد عبده أقل ثورية من الأفغاني ورشيد رضا أقل في الإصلاح والتغيير الاجتماعي من محمد عبده، وحسن البنا أقل من رشيد رضا من حيث سعة الاطلاع والثقافة العامة، والجماعات الإسلامية أقل انفتاحا وحوارا وعقلانية من حسن البنا، وبالنسبة للتيار الليبرالي، نجد أن لطفي السيد أقل ارتباطا بالتراث من الطهطاوي، وبالنسبة للتيار العلماني، نجد أن سلامة موسى أقل ارتباطا بالتراث من شبلي شميل وفرح أنطون»[١].

إذا كانت الكبوة هي السمة الرئيسية للفكر العربي والإسلامي المعاصر، بحيث يُشكل التراجع ثابتا من ثوابته، فما هو السبب الرئيس في هذا التراجع في نظر حنفي؟

---

(١) مجلة «قضايا فكرية». مجلد ١٥-١٦/١٩٩٥. ص ٢٠٢.

يلح حنفي على تخلف المنطلقات النظرية مقارنة بتحديات الواقع الكبرى، مما يجعلنا «كمن يصطاد أسدا بنبلة أو كمن يفرغ محيطا بكوب»[١]. إن الواقع يستعصي على الضبط من قبل مقولات ذهنية عاجزة، متحجرة، تصبح عقائد مقصودة لذاتها، في الوقت الذي يجب أن تكون فيه أدوات للإدراك، ووسائل للتحقق، وبواعث على السلوك. ويدخل حنفي العقائد الإسلامية ضمن تلك المقولات العاجزة المتحجرة، مثل: اعتبار الطبيعة فانية زائلة، والإنسان في الدنيا غريب وعابر سبيل، والكون له رب يرعاه، ويفعل في خلقه ما يشاء. هذا هو الرصيد الثقافي والمخزون النفسي الذي يتحكم في الفكر العربي المعاصر، ويوجه المحيط العام، ويقود الجماهير.

إن هذا الموقف المادي المتطرف من عقائد المسلمين ليؤكد العقيدة الدهرية الإلحادية التي استعارها حنفي من طبائعيي القدماء وإباحييهم، ومن رؤوس الإلحاد الغربيين المحدثين أمثال فيورباخ. فأي كبوة في الفكر أكبر من هذه؟ وأي تجديد وإصلاح يمكن أن يعود على أمة الإسلام بعقائد دهرية تجاوزها التاريخ والعلم الحق؟

ويحمّل حسن حنفي الفكر الأشعري مسؤولية العجز النظري الذي ألمحنا إليه سابقا، ذلك أن انتصار الأشعرية وتحولها إلى فكر رسمي تعتمده الدولة السنية، جعل من الإنسان كائنا قاصرا عقلا وإرادة[٢]، غير مستقل في فهمه وفعله، وجعل العقل تابعا للنقل، والإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية، وسلطة الحاكم مستمدة من سلطة الله. وهكذا، فأصحاب المنطلقات النظرية الأشعرية - حسب حنفي - يفصلون بين الإيمان والعمل، فيكتفون بالأول ويؤجلون الثاني إلى يوم

---

(١) نفسه، ص ٢٠٢.

(٢) إحالة ضمنية إلى موقف حنفي ونيتشه وأمثالهما ممن يرون أن كمال الإنسان رهين بالقضاء على فكرة الألوهية وتبني ديانة الإلحاد.

القيامة، مما فسح المجال للفسق والنفاق، في حين أن المعتزلة والخوارج لا يؤمنون بهذا الانفصام، ويعتبرون الإيمان بلا عمل كفرا صارخا. كما أن التصور الأشعري يفسح المجال أمام استغلال السلطة للدين وتوظيفه لصالحها، ذلك أن «من هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد والمنقد الأعظم ومبعوث العناية الإلهية، وتحولت سلطوية التصور إلى تسلطية النظم، والإعلاء من شأن القمة على حساب القاعدة، فلا يوجد حوار بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمر وتنفيذ وسمع وطاعة»(١).

هذه هي كبوة الإصلاح، وهذه هي الأسباب التي جعلت النظرية الثورية شغل حنفي الشاغل، لاسيما بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، حيث أدرك أن حركات التحرير في الوطن العربي تريد أن تقيم مجتمعات ثورية دون وعي ثوري، ودون نظرية ثورية، مما جعله يعكف على هذا الأمر، ويفكر بجدية في مقدمات الثورة وشروطها.

إن حنفي يبحث في المدارس الفلسفية في التراث وينتقي منها ما يراه صالحا لمعالجة الواقع العربي المتخلف، وهو لا يتخذ التراث موضوعا معرفيا باردا، بل يبحث فيه معتبرا أن جوهره يكمن في قدرته على بلورة نظرية ثورية تقود إلى النهضة. ولكن اختيارات حنفي التراثية ليست أقل سفاهة من اختياراته الفلسفية المعاصرة: فأي إصلاح ثوري وأية نهضة تحققهما المدارس الطبائعية والدهرية للأمة؟

إن إعادة النظر في المنطلقات النظرية، أو تجديد التراث، كما يسميه حنفي، شرط سابق على النهضة. إنه قطع لمعوقات التطور والتنمية، وتمهيد ضروري

---

(١) حسن حنفي: «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» في كتاب: الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٨٣. ص ١٥٨.

لكل تغيير جذري للواقع، ولا يتم هذا إلا من خلال العقلانية، ذلك أن «التراث والتجديد» عند حنفي، يؤسسان معا علما جديدا، هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش[١] (...) ولما كان التراث يشير إلى الماضي، والتجديد يشير إلى الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ[٢].

وهذا كلام عام مغالطي يصدر عن حنفي الذي يبشر بهذه العقلانية الرديئة التي لم يجد لها نموذجا غير إلحاد سبينوزا وفيورباح من المحدثين والطبائعيين والدهريين من القدماء !

تتمثل وجهة حنفي - حسب دعواه - في بعث الروح في الإصلاح الديني الذي بدأه جمال الدين الأفغاني، والذي يضع الإسلام في مواجهة الاستعمار الخارجي والقهر الداخلي، ويعيد توزيع الثروة وتوحيد الأمة والحفاظ على مقومات الذات. وبما أن مشروع الأفغاني قد كبا مع محمد عبده ورشيد رضا، فإن حنفي يحاول من جديد - من خلال التراث والتجديد - إعادة بناء القديم ليصبح مؤهلا لمواجهة تحديات العصر، والانتقال من الإصلاح إلى النهضة، ذلك أن التراث ليس مطلوبا في ذاته، إلا بقدر إسهامه في فهم الواقع وتطويره، وهكذا يمكن توظيفه ليكون نظرية للعمل، تبني الإنسان وسلوكه، لأن الثورة الصناعية والزراعية في البلاد النامية، لابد أن تكون مسبوقة بثورة إنسانية سابقة عليها، وشرط لها.

لكن كيف تتم عملية التثوير الإنساني هذه؟

الأمر يحتاج إلى الكشف عن العناصر الثورية في الدين، وبيان وجوه الاتصال

---

(١) هكذا في النص، والأصح؛ لأن معاش صحيح على لغته.

(٢) «التراث والتجديد». ص ١٧.

بينه وبين الثورة، وتأويله على أنه ثورة. فالدين هو ما لدينا بالأصالة، والثورة هي ما اكتسبناه من عصرنا، والتاريخ الإسلامي زاخر بالثورات الدينية والاجتماعية والسياسية مثل ثورة القرامطة وثورة الزنج في القديم، والحركات الإصلاحية مثل المهدية والسنوسية وغيرهما في التاريخ القريب[١]. كما يحتاج الأمر كذلك إلى إعادة صياغة التراث وتجديده من خلال علم أصول الدين، الذي لابد أن يستخدم الأدلة اليقينية لإثبات العقائد الدينية، أي تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهمها والدفاع عنها. وهنا يستدعي حنفي سبينوزا وفيورباخ، مع أن الرجلين قدما ـ كما يقول حنفي نفسه ـ قراءة شعورية للعقائد. فأية عقلانية يتحدث عنها حنفي إذن؟ وهل التفسير المادي الإلحادي للعقائد شرط للعقلانية؟! إن أي دارس لتاريخ الفلسفة ليعلم أن العقلانية نشأت متلازمة مع عقيدة الإيمان بالله، لا على أنقاضها، وأبرز مثال على ذلك مؤسسها في الغرب الفيلسوف روني ديكارت.

لذلك يتناقض حسن حنفي نفسه، ويعود من العقل إلى الشعور شرطا للتثوير، فيقول: «إن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي، والشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخي، ويبدو أن من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها منذ القرن الماضي، هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي»[٢]. إن حنفي ينكر غياب البعد التاريخي في التراث الإسلامي القديم، وإلى هذا الغياب يُرجع فقر الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر، لهذا السبب لابد من إعادة بناء شعورنا التاريخي.

ثم يضيف شرطا آخر يتلازم مع الشرط الشعوري هو: المبحث الإنساني،

---

(١) أي خلط هذا ! وأين التأسيس العلمي، والابتعاد عن النزعة الخطابية؟

(٢) حنفي: «دراسات إسلامية». دار التنوير. بيروت. ١٩٨٢. ص ٣١٧.

فالإنسان وإن كان حاضرا في كل علم أو مذهب في تراثنا القديم، إلا أنه مغلف بأغلفة متنوعة، لغوية، وعقائدية، وتشريعية وغيرها. فإزاحة هذه الأغلفة أمر ضروري لتظهر مركزية الإنسان كأساس لكل دين وشريعة. فهذه مهمة ضرورية لتأسيس ديانة الإلحاد. يقول حنفي: «إن المهمة ليست سهلة، لأنها تبغي نقل تمركز الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من «علم الله» إلى «علم الإنسان»»[1].

تلك هي الصورة العامة لمشروع حنفي «التراث والتجديد»، والمتأمل فيه يخلص إلى نتيجة مفادها أن عملية التجديد ليست إصلاحا نظريا للقديم، مطلوبا لذاته، بل الهدف البعيد هو تغيير الواقع تغييرا جذريا، بالقضاء على أسباب التخلف من جذوره، ولا يتم ذلك إلا بالقضاء على العقائد الإسلامية الثابتة، والأفكار المسبقة التي لا يمكن أن تكون أساسا للتغيير، وتبني تفسيرات مادية فيورباخية لها.

فإذا توجّه أحد بالنقد إلى مشروع «التراث والتجديد» باعتباره مؤديا لا محالة إلى الإلحاد، من خلال إعطائه الأولوية للواقع على الفكر، وللتاريخ على الوحي، وكذا من خلال القضاء على استقلال العقائد باعتبارها موضوعات لها صدقها الداخلي المستقل عن الواقع العملي، كان جواب حنفي هو التالي: «إن مقولتي الإلحاد والإيمان؛ مقولتان نظريتان، لا تعبران عن شيء واقعي؛ لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد، قد يكون هو جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان، قد يكون هو الإلحاد بعينه»[2]، علما بأن الإلحاد ـ كما تقدم في نظره ـ هو جوهر الإيمان الحق، وهو الذي جاء به الإسلام!

---

(١) «دراسات إسلامية». ص ٣٠٩.

(٢) «التراث والتجديد». ص ٥٣.

٣-٢- تجديد الوسيلة: اللغة

إن كل حركة تجديدية في نظر حنفي لابد وأن تجدد اللغة أولا، ذلك أن الحضارة عندما تتطور وتمتد وتتسع معانيها، تصبح لغتها القديمة قاصرة، وغير قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد ممكن من الناس، وهكذا تنشأ حركة لغوية جديدة تستجيب للتحدي لأنها أكثر قدرة على التغيير.

٣-٢-١- قصور اللغة التقليدية: تسود اللغة التقليدية في نظر حنفي عيوب كثيرة تعوقها عن أداء وظيفتها التواصلية بالشكل المطلوب، ومن هذه العيوب :

- كونها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول الله، وهذا اللفظ يحمل تناقضا داخليا – حسب حنفي – ذلك أنه: «مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات، وكذلك معنى مطلق يراد التعبير عنه بلفظ محدود»[1]. فالله عنده صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل، هو رَدّ فعل على حالة نفسية أكثر منه تعبيرا عن قصد، أو إيصالا لمعنى معين، فكل ما نعتقده، ثم نعظمه تعويضا عن حرمان، يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه هو أيضا في الشعور الجماهيري، الله، «فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيا هو الحب»[2]. كل إنسان، وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه، وهكذا يمكن التعرف على تاريخ احتياجات البشر بتتبع معاني لفظ «الله» عبر مختلف العصور.
- كونها لغة دينية تسودها ألفاظ تشير إلى موضوعات دينية خالصة، مثل: دين، رسول، معجزة، نبوة ... وهي لغة عاجزة عن إيصال مضمونها للعصر الحاضر.

---

(١) «التراث والتجديد». ص ٩٦.

(٢) نفسه، ص ٩٦.

- اللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تقنينية، تضم الوجود وتضعه في قوالب، فهناك قانونية المصطلحات في أصول الفقه، والتقسيمات العقلية في أصول الدين والفلسفة على السواء، وكلها تبدأ بعبارات مثل: «يجب على» أو «من الواجب أن» وكأنما يفرض على الحياة قانون من الخارج.
- لغة التراث القديم يرفضها العصر، ولا يمكن استعمالها من جديد، فلو حاول أحد الآن إعمال نظرية في الخلافة أو الشورى أو الإمامة أو البيعة، لما سمعه أحد، فالألفاظ التي يقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها، مثل: الإيديولوجيا، التقدم، الجماهير، العدالة ...

هذا القصور المتوهم في اللغة التقليدية عند حنفي، دفعه إلى الخلاصة التالية: «هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة، طبقا لمتطلبات العصر، نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها»[١].

٣-٢-٢- **خصائص اللغة الجديدة:** التجديد عن طريق اللغة بالنسبة لحنفي، ليس عملا يهتم بالشكل دون المضمون، إنه في جوهره عمل يشتغل على المضمون، ويُمكّنه إلى أقصى حد من الكشف عن إمكاناته وقدراته على التعبير، ولهذا السبب لا ينبغي أن نغفل دور اللغة في بناء العلم أو إعادة بنائه، فهو دور أساسي، بل لا مبالغة إذا ذهبنا إلى أن العلم هو لغة، وأن تأسيس العلم هو إنشاء اللغة، كما أن التجديد لا يتم بشكل آلي، أي بإسقاط لفظ وإحلال آخر محله، مرادفا أو شبيها، إن الأمر يتم بطريقة تلقائية ينتقل فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يعبر عنه، ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ ينحت من اللغة المتداولة، تماما كما كان اللفظ التقليدي متداولا شائعا في عصره. فالشعور يضع اليد على المعاني الأولية التي تشكل جوهر

(١) «التراث والتجديد». ص ٩٤.

الحضارة، ثم يجتهد في التعبير عنها بلغة من واقعه الذي يعيش فيه. فالمعاني إذن هي معاني التراث واللغة هي لغة التجديد.

وتتميز اللغة الجديدة بتجاوزها لعيوب اللغة التقليدية التي تشكل عائقا في التواصل، فاللغة الجديدة مؤهلة للتعبير عن المضمون بسهولة ودقة، تمكنها من ذلك الخصائص الآتية:

- اللغة الجديدة، لغة عامة، تصلح لمخاطبة جميع الأذهان، وهكذا ومن خلال هذه الخاصية، تصبح عملية التراث والتجديد عملية جماهيرية.
- لغة عقلية تمكننا من إيصال المعنى، ذلك أن اللغة العقلية هي التي يفهمها كل الناس، بلا شرح أو تعليق أو سؤال.
- لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة، حتى يمكن ضبط معانيها، وذلك بالرجوع إلى واقع واحد يكون مرجعا ومحكا للمعاني، إذا تضاربت وتعارضت، وبناء على هذا «فألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة، كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدي دور الإيصال»[1].
- لغة إنسانية، لا تعبر إلا عن مقولة إنسانية، كالنظر والعمل والظن واليقين، فهي ألفاظ تشير إلى جوانب من السلوك الإنساني يقع في الحياة اليومية، يعيشه الإنسان عامة، مهما كانت عقيدته أو انتماؤه المذهبي، وذلك على عكس اللغة التي لا تعبر عن مقولات إنسانية، مثل: «الله» و «الجواهر المفارقة» و«الشيطان» و «الملاك»، فهذه لغة اصطلاحية عقائدية. إننا مطالبون بنقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله، وهي المرحلة القديمة إلى التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الجديدة.

---

(١) «التراث والتجديد». ص ١٠٣.

- لغة عربية، وليست معربة عن طريق النقل عن اللغات الأجنبية.

٣-٢-٣- **اللفظ والمعنى والشيء:** لابد في التجديد اللغوي من مراعاة مطابقة اللفظ للمعنى حتى تتم عملية التواصل، فالمنطق اللغوي يضم جانبين: جانب التعبير وجانب الإيصال، وهما غير منفصلين، بل يشيران معا إلى دوران اللفظ بين المتحدث والسامع، ويمكن التعبير عن منطق تجديد اللغة بطرق ثلاث: إما بالانتقال من اللفظ التقليدي إلى معناه، وإما بالانتقال من معنى اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد، وإما بالانتقال من الشيء نفسه الذي يشير إليه اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد.

ويمكن أن نوجز الحديث عن هذه الوجوه الثلاثة، طبقا لما يراه حنفي في الآتي:

- من اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد: ما دامت اللغة التقليدية تعرف نقصا في التعبير عن كل محتويات اللفظ، من معان أصلية وفرعية، فإننا يمكن أن ننتقل من لفظ تقليدي إلى لفظ جديد، له قدرة أكبر على التعبير، وعلى إظهار المعاني، وعلى الإشارة إلى الأشياء نفسها. ومثال هذا دعوة حنفي لاستعمال اللغة الفيورباخية المادية الإلحادية في التعبير عن عقائد الإسلام، أي: الانتقال من لفظ «الله» إلى لفظ «الإنسان الكامل». فهذا الانتقال يعبر عن كل المضامين التي يشير إليها لفظ «الله»، فكل صفات الله: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، هي صفات «الإنسان الكامل» وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يطمح إليها. فالإنسان الكامل أكثر تعبيرا عن المضمون من لفظ «الله»[1].

(١) «التراث والتجديد» . ص ١٠٥.

- من المعنى الضمني إلى لفظ جديد: يرى حنفي أن اللفظ التقليدي يكون أحيانا سلبيا ومعيبا في ذاته، بحيث لا يؤدي وظيفته، إما في التعبير أو التواصل، فيستغنى عن هذا اللفظ، ثم نلجأ في التعبير عن معناه الضمني إلى لفظ آخر جديد، يكون أكثر قدرة على إيصال هذا المعنى. ويمثل حنفي لذلك بلفظي «الدنيا» و«الآخرة»، فهما لفظان سلبيان، خاصة اللفظ الثاني، لأنه لا يعبر عن شيء محسوس يمكن التحقق منه في الحياة العملية، فالدنيا هي الوجود الزماني للفرد، والآخرة هي الوجود كحضور في شعور الآخرين، ومن ثم يحتاج هذا المعنى إلى لفظين آخرين غير اللفظين التقليديين. وهي طريقة يستعملها حنفي لإنكار العقائد الإسلامية كعقيدة اليوم الآخر، الذي أصبح مجرد «حضور في شعور الآخرين»، أي الخلود كذكرى بين الناس لا أن للآخرة وجودا حقيقيا.

- من الشيء المشار إليه إلى لفظ جديد: الانتقال من الشيء المشار إليه إلى لفظ جديد، يبدأ ـ في نظر حنفي ـ من الشيء نفسه، ثم يعبر عنه بلفظ تلقائي، غير أنه من التجاوز أن يسمى هذا اللفظ جديدا، لأنه يفتقر إلى مقابل تقليدي يعادله أو يوازيه، فهو نشأ نشأة تلقائية للتعبير عن الموضوع والإشارة إليه، فعلم أصول الفقه مثلا نشأ بتلقائية عندما استعمل الإمام الشافعي ألفاظ العام والخاص، وكذلك الشأن بالنسبة لعلم أصول الدين، عندما ظهرت ألفاظ التجسيم والتشبيه والتنزيه والجبر والأفعال، والعقل والنقل والوعد والوعيد والإيمان والعمل وغيرها. أي أن حنفي يدعو إلى إيجاد ألفاظنا الجديدة لتكون بدائل عن الألفاظ القديمة. مع العلم أن اصطلاحات علماء الأصول والكلام المتقدمين لم تكون بدائل لعقائد المسلمين وشرائعهم، بل اشتغلت من داخلها وبنحت ألفاظ من داخل مجال التداول الإسلامي، وما كان منها معارضا له لفظوه، ولفظوا من استعمله، كالفلاسفة والمناطقة ونحوهم.

وفي ختام هذه النقطة يشير حنفي إلى خطر كبير يهدد منطق التجديد اللغوي، وهو التعصب المذهبي، الذي يؤدي إلى نوع من التعسف في عمليات التجديد، وذلك عن طريق اختيار نوع واحد من الألفاظ المغلقة للتعبير بها عن معنى واحد مما يشير إليه اللفظ التقليدي، وهذا الأمر يطبع الفكر الجديد بطابع مذهبي خاص، لكن حنفي يبرئ نفسه من هذا الانزلاق، لأن «القائم بالتجديد لا ينتسب إلى مذهب فكري معين، ولا عقيدة فلسفية خاصة، بل هو الشعور المحايد، يعي الأفكار كلها في وقت واحد دون ما تحيز أو ميل أو هوى»[1]. ولا مجال لهذه التبرئة بعد أن تبين لنا مقدار المذهبية الإلحادية المتطرفة التي لا يتوقف حسن حنفي عن تردادها، رادا كل معنى إلى «نوع واحد من الألفاظ المغلقة»، هي ألفاظ هوسرل وفيورباخ.

٣-٣- موضوعات التجديد

تتم عملية التجديد من خلال عدة طرق تمكننا من إعادة بناء كل علم على حدة، وهذه العلوم التي يعاد بناؤها هي موضوعات التجديد، وإعادة بنائها هو التجديد. وتنطلق عملية التجديد من منهجية عامة، ثم تطبق على دوائر العلوم الإسلامية.

٣-٣-١- منهجية التجديد

وتتلخص إجمالا عند حنفي في الطرق الآتية :

أ - وصف الكيفية التي خرج بها كل علم من النص الديني، وذلك عن طريق الفهم المباشر أو الحدس للنصوص المحكمة، أو التفسير اللغوي أو الشعوري للنصوص المتشابهة، وذلك طبقا لملابسات العصر التي سببتها، وهذا الطريق يمكن تسميته «منطق التفسير».

---

(١) نفسه، ص ١٠٩.

ب- وصف العمليات العقلية التي تحكمت في طبيعة الظواهر الفكرية والتي يمكن اعتبارها مسؤولة عن بناء العلوم، وهذه العمليات العقلية موجودة في كل حضارة، وهي عندنا تنطلق من معطى مركزي هو الوحي، ومعرفتها (العمليات العقلية) تمكننا من إعادتها من جديد، انطلاقا من معطيات العصر الحاضر. وهذا ما يمكن تسميته: «منطق الظواهر».

ج- تحديد الظواهر الإيجابية والسلبية في كل علم، والعمل على فهم واستيعاب البناء النظري للظاهرة الإيجابية، فهي التي تتحكم في البناء النظري العام للعلم نفسه، وكذلك العمل على فهم مصدر الظاهرة السلبية وأسبابها وغربتها عن النصوص، ومدى بعدها عن الظواهر الإيجابية. وهذا يمكن تسميته: «منطق التقييم».

د- نقل كل البناء النظري السابق بعد إخضاعه للنقد والتمحيص، انطلاقا من أساس نظري جديد، لإعطائه أبعادا جديدة، سواء من حيث اللغة التي يعبر بها، أو من حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل، أو من حيث المادة التي يقدمها الواقع الجديد. وهذا يسمى: «منطق التجديد» [١].

أثناء عملية التجديد، أي إعادة بناء العلوم، يمكن أن نضع كل شيء موضع التساؤل من جديد، لكن تظل نقطة البداية هي الوحي، فهو الموضوع الأساسي لجميع العلوم في التراث الإسلامي، بل إن الحضارة الإسلامية كلها؛ إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي في مرحلة تاريخية معينة، وبيئة ثقافية معينة، وانطلاقا من ظروف وملابسات محددة. وإعادة بناء العلوم الدينية العقلية (أصول الفقه، الكلام، الفلسفة، التصوف) بإرجاعها إلى أصولها الأولى التي نشأت منها، هي في واقع الأمر محاولة للتعرف على الوحي، وكيف تحول من

(١) انظر: «التراث والتجديد». ص ١٢٧.

خلال التراث إلى علوم عقلية، وهذه المعرفة تفيدنا في محاولاتنا الحالية لتحويل الوحي إلى علم محكم.

فإذا كانت مهمة الباحث الراهنة هي تأسيس الفكر الديني كعلم محكم، فإنه مطالب بالاستفادة من صور سابقة لهذا العلم، وهذا ما تُمده به العلوم الدينية التقليدية من أصول فقه وكلام وفلسفة وتصوف، فهو مطالب بإعادة بناء هذه العلوم «بما يسمح به فهمها في أوضاعها التقليدية، ثم تطويرها، وبناؤها كعلوم محكمة في الأوضاع الراهنة، وفي اللحظة الحالية من تاريخ الحضارة، فإذا استطاع وصف هذه العلوم، وبيان كيفية نشأتها؛ ابتداء من الوحي، وتكوينها على أسس نظرية ثابتة، فإنه يمكنه الاستعانة بذلك في تكوين الوحي باعتباره علما محكما، ويكون قد استطاع الحصول على أنماط من أبنية العلوم قد يقبلها أو يرفضها أو يطورها، فضلا عن ربط نفسه وفكره وعمله بتراثه»[1].

وفي تقدير حنفي أن المشاكل التي تعرض لها العلوم التقليدية تحتاج إلى إعادة بناء، فكثير منها مشاكل مزيفة وخاطئة، نتجت عن ظروف معينة، أو كانت رد فعل عن بدعة تناقلها الناس وشاعت بينهم. فعلى الباحث إذن أن يحدد موقفه من هذه المشاكل، وذلك بإلغائها إن كان وضعها غير شرعي، أو إعادة بنائها إن كانت موضوعة وضعا مزيفا خاطئا، أو بإعطائها دلالة جديدة إن كانت موضوعة وضعا شرعيا.

بعد هذا الحديث النظري حول إعادة بناء العلوم التقليدية كما يسميها حسن حنفي، ينتقل إلى الحديث عن هذه العلوم ذاتها، فهو يعتبر أن الحضارة الإسلامية نشأت حول الكتاب والسنة، ونسجت حول الوحي العلوم الإسلامية العقلية التي سماها دوائر أربعا.

(١) «التراث والتجديد»، ص ١٢٩.

٣-٣-٢- دوائر التجديد

أ- الدائرة الأولى: علم الكلام

علم الكلام في اعتبار حنفي هو أول دائرة تأمل عقلي في النص الديني، لقد كانت مهمة المتكلم تحويل النص إلى معنى، والآية إلى فكرة، فكان الكلام أول مجهود لوضع اليد على نظرية عقلية خالصة للنص الديني، وقد تمّ هذا الأمر بجهد ذاتي خالص، دون أدنى اتصال - على الأقل في تأسيس العلم - بحضارات أخرى، إذ تم هذا الأمر قبل عصر الترجمة بكثير.

ويأسف حنفي على عجزنا الراهن على مباشرة هذا العمل العقلي بالشكل الذي قام به الأسلاف، «قد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام، في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول، وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا أن نعيش في عالم المعاني، وأصبحنا أسرى للنصوص، بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء»[1].

ينبغي أن نضع علم الإنسان بديلا لعلم الكلام في نظر حنفي. وهذا من مقتضيات المنهج الفيورباخي لدى الرجل. إن هذا العلم هو المؤهل لكي «يمدنا بإيديولوجية عصرية تشتمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم[2].

إن أهم ميزة للوحي في آخر مراحله واكتماله، هي . كما يراها حنفي . كونه لا يحتوي على نسق من العقائد مستقلة بذاتها، تتميز بالثبات على الإطلاق، ولا تقبل التغيير والتبديل. فالعقائد في هذه المرحلة، تصورات للعالم، أو نظريات يبنى عليها السلوك، ويمكن التحقق من صدقها من خلال التجارب الواقعية في

---

(١) «التراث والتجديد». ص ١٣٣.

(٢) «التراث والتجديد». ص ١٥٠.

حياة الأفراد والجماعات عبر التاريخ. وهي بواعث على السلوك، وليست حقائق مستقلة لها وجودها المنفصل عن موجهّات السلوك. إنها مقاصد عامة تحقق مصالح الناس وتدبر معاشهم، لذلك فـ «الذي يحقق الله في الحياة العملية، لا يسأل عن معنى الله، والذي يمارس حريته في التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيار، والذي يجعل نفسه مسؤولا عن الخير والشر في العالم، لا يفترض مسؤولية الله عنها، تحضر العقيدة النظرية، في غياب الممارسة العملية»[1].

لذلك، يصرح حنفي - بروح فيورباخية إلحادية - بأنه لا يستعين بالله كما فعل القدماء، بل يستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل، على النظر والعمل، وإذا كانت هناك أخطاء؛ فلا تتغير عنده بالتوبة والاستغفار، وإنما تتغير بالتعلم والاستفادة والمراجعة والنقد، وإذا كان القدماء يريدون ثوابا في الجنة وإنقاذا من النار، فحنفي يريد إصلاح الأمة لا غير[2].

ب- الدائرة الثانية: الفلسفة

لا جدال عند حنفي أن الخط الفلسفي أكثر تقدمية من الخط الكلامي، وإن كان الأول قد انطلق من الثاني، ويتجلى ذلك فيما يلي:

- تحويل اللاهوت إلى أنطلوجيا، فالفلاسفة لم يتحدثوا عن الله، بل تحدثوا عن واجب الوجود، أو الواحد. وقد كان أول الفلاسفة متكلمين، ثم تركوا الكلام إلى الفلسفة.
- الفلسفة أكثر عقلانية من علم الكلام؛ لأنها استغنت عن منهج النص السائد عند المتكلمين لصالح الكشف عن معنى متسق مع نفسه، يضمن صدقه من داخله.

---

(١) «من العقيدة إلى الثورة»، ج ١ ، ص ٦٥.

(٢) انظر: «من العقيدة إلى الثورة». ج ١. ص ٤٣-٤٢.

- كشف الجانب الرمزي في النص الديني، والقضاء على حرفية المعني.
- التخلي عن لغة اللاهوت مثل: إله، رسول، ثواب، عقاب، ملاك، شيطان، واستعمال لغة أكثر عقلانية وانفتاح، مثل: إنسان، عقل، نظر، فضيلة ...
- القضاء على تشعب الفرق واختلافها، وسيادة روح فلسفية واحدة.
- الفلسفة صاحبة أفق أوسع وأرحب مقارنة مع علم الكلام، فإذا كان الأخير يغلب عليه الرفض، فهي يغلب عليها القبول (!).
- الفلسفة تعتمد في استدلالها على البرهان بدل الجدل المعتمد في علم الكلام.

إن هذه الاختلافات التي قدمها حنفي لتدل على أن الرجل يقدم هنا معلومات سطحية متهالكة. فالفلسفة الكلامية ـ على علاتها الكثيرة ـ كانت أكثر عمقا وعقلانية وتحررا من فلسفة الفلاسفة الذين كانوا أكثر تبعية واستسلاما لنصوص اليونان وثقافتهم. ولم يكن للفلاسفة روح فلسفية واحدة، بل تيارات متضاربة بين حدسيين وأفلاطونيين وفيثاغوريين ومشائين، وكان أكثرهم عقلا أجرأهم على تكفير خصومه، كما نجد عند ابن رشد الذي أفتى بتكفير من يصرح بالحكمة لغير أهلها، وهو ينص على أن فلاسفة المشرق قد فعلوا. وأما دعوى برهانية الفلسفة وجدلية علم الكلام فلم تعد مقبولة في المنطق العلمي المعاصر.

وكما حول حنفي علم الكلام إلى علم بالإنسان، تطبيقا للمنهج الفينومينولوجي، فقد دعا إلى مشروع تجديد الفلسفة الإسلامية، وتسمية هذا المشروع باسم فلسفة الحضارة: وهي محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية، وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة تقابلها مع الحضارة اليونانية الوافدة، وتجاوز الفلسفة بثنائياتها التي تمثل خطورة كبيرة على التوحيد، بالمعنى الإنساني الفيورباخي، لا بالمعنى العقدي أو الكلامي القديم.

ج- الدائرة الثالثة: علم أصول الفقه

يعتبر حنفي علم أصول الفقه - كما اعتبر الكلام سابقا - أول العلوم الإسلامية ظهورا، وذلك نظرا لحاجة المجتمع الإسلامي للتشريع، سواء في عصر الرسالة أو بعدها، وهذا ما استنفر جهود المسلمين لاستنباط أحكام جديدة للوقائع التي جدت في حياتهم، والتي لم يرد فيها كلام صريح في الكتاب والسنة، وكي لا يخضع استنباط الأحكام للفوضى، والمزاج الشخصي، حاول الأصوليون وضع قواعد لاستنباط الأحكام الشرعية من الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد. وهكذا، ظهر علم أصول الفقه مبتغيا الوصول إلى منهج إسلامي لتنظير الواقع، وتقنين سلوك الجماعة؛ مستجيبا في ذلك لمطلب داخلي ملح.

ويذهب حنفي إلى أن علم الكلام والفلسفة يشتركان مع علم الأصول في كونهما جميعا، نظرية عقلية أو منهج إعمال للعقل في النص. إلا أن علم الأصول يتميز عنهما في أمور نذكر منها:

- ظهور الواقع في علم الأصول كطرف مقابل للنص، بحيث أصبح لدينا ثلاثة عناصر مؤسسة للمنطق الديني، وهي: النص أو الوحي، والعقل، والواقع.
- ظهور المنطق الحسي المباشر، ويتجلى ذلك في طرق البحث عن العلة وإجراءات التحليل والحصر والاستقراء.
- ظهور الفكر المنهجي في مقابل الفكر النظري الخالص في الكلام والفلسفة.
- لغة الأصول، سهلة، بسيطة، مستمدة من الواقع، عكس اللغة الكلامية والفلسفية التي يطبعها التجريد.
- ظهر الإنسان في علم الأصول واضحا باعتباره المحور الذي يدور عليه الفكر الديني، في حين كان الإنسان غائبا في علم الكلام لحساب الإلهيات ومشتتا في الفلسفة بين الطبيعيات والإلهيات. لذلك يضيف حنفي إلى مشروع تجديد

هذا العلم ملحقين: الأول عن «الفقه الاجتماعي» أو «فقه الوجود»، وفيه تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلّب الأحوال الشخصية، إلى مادة أخرى عصرية، يغلب عليها الطابع الاجتماعي، من خلال إثارة قضايا التنمية والتحرر، والملحق الثاني عن «الفكر الأصولي الفقهي» الذي كان له موقف رافض للكلام والفلسفة والتصوف.

د- الدائرة الرابعة: التصوف

بدأ التصوف كاتجاهات منعزلة داخل المجتمع الإسلامي، لا تشارك في الحياة العامة مشاركة إيجابية وفعالة، وتقوّى بعد ذلك حتى أصبح كاتجاه عام يدعي تفسير الأصول، ومن مميزاته ما يلي:

- وضَع التصوف أسس اتجاه قلبي، في مقابل الاتجاه العقلي الجدلي، الذي يمثله الكلام، والعقلي الخالص الذي تمثله الفلسفة، والعقلي الواقعي الذي يمثله الأصول، من هنا تميز في العالم الإسلامي منهجان: العقل والقلب، النظر والذوق.
- يمثل التصوف مع الأصول فكرا منهجيا وليس فكرا نظريا، كما هو الحال في الكلام والفلسفة، فهو طريقة عملية وليس بحثا نظريا.
- بالرغم من أن كلا من التصوف والأصول منهج، إلا أن التصوف يدعي أنه منهج التأويل أي الرجوع بالنص إلى مصدره الأول وهو الوحي، في حين أن الأصول منهج التنزيل، إذ يريد إرسال النص إلى غايته، وهو الواقع أو السلوك البشري.
- في التصوف تظهر نظرية متكاملة في التفسير، فهناك العامة صاحبة المستوى الأولي في الإدراك، والتي ترتبط أساسا بالحس والخيال، ثم هناك الخاصة التي تدرك جوهر الأشياء من خلال الاستنباط، ثم هناك خاصة الخاصة التي تدرك جوهر الموضوعات بالقلب، وهذا تقاطع مع الفلسفة من حيث إيجاد مستويات متعددة للنص.

- ظهور كثير من القيم السلبية التي تدعو إلى النكوص والتراجع عن المشاركة في أحداث العالم، في مقابل التركيز على الذات، فالصبر والخوف والخضوع والرضا والحزن والبكاء، كلها قيم سلبية اتجاه الواقع.
- إعطاء التوحيد معنى جديدا، واعتباره عملية فردية، هي الحلول أو الاتحاد، أو عملية كونية ذاتية هي وحدة الشهود، أو عملية كونية موضوعية هي وحدة الوجود.

فالتصوف تصور العالم كله بعين الوحدة، فإذا كان الكلام والفلسفة والأصول، كل منهم يقوم على القسمة العقلية والتمييز بين الأشياء، فإن التصوف يقوم على التوحيد بين المتمايزات.

إن التصوف حسب حنفي يمثل خطورة كبرى على وجداننا المعاصر وسلوكنا اليومي، وذلك بما يمثله من قيم سلبية، كالصبر والتوكل والقناعة والخوف والبكاء والحزن.

عندما فرغ حنفي من الحديث عن العلوم الأربعة السابقة، تعرض بشكل موجز إلى العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية، والدينية الوظيفية (علوم القرآن والحديث). فإذا كانت الرياضة قائمة على اتساق العقل، فهي إذن تخرج من العقل الموجود في الوحي، وإذا كان العلم الطبيعي قائما على اتساق الواقع، فهو يخرج من الواقع الموجود في الوحي. وأما فيما يخص العلوم الإنسانية، فإن الدين يتناول في جميع قضاياه مشاكل من العلوم الإنسانية، بل الدين نفسه موضوع لعلم إنساني، هو تاريخ الأديان. وأما علوم القرآن والحديث، فهي إما منتهية بانتهاء مهمتها المرتبطة بضبط الوحي كتابة، أو باقية ببقاء مناهج النقد التاريخي، وعلوم التاريخ وطرق التوثيق. وتتم إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، من أجل تجاوز المادة القديمة التي أصبحت بلا دلالة، مثل الآيات التي نسخت قراءتها، ونسخ حكمها، أو تاريخ المصاحف وجمعها، وفي المقابل إبراز الموضوعات ذات الأهمية؛ مثل أسباب النزول

(أولوية الواقع على الفكر)، والناسخ والمنسوخ (الزمن والتطور). أما علم التفسير فالمطلوب تجاوز التفسير الطولي (سورة سورة وآية آية)، وكذا التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية ... واستبدال ذلك بالتفسير الموضوعي من خلال وصف بناء الشعور، ووضعه في العالم مع الآخرين ووسط الأشياء. أما علوم الحديث فالمطلوب فيها تحليل الشعور، شعور الراوي، من خلال مناهج الرواية، ثم بعد ذلك العمل على النقد العقلي والحسي للمتن. وفي علوم السيرة يجب أن ننتقل من الشخص إلى الكلام، حتى يتم القضاء على التشخيص وعبادة الشخص في حياتنا العامة. أما علم الفقه فيعاد بناؤه بحيث تعطى الأولوية للمعاملات على العبادات، ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية.

إن إعادة بناء العلوم الرياضية - حسب مشروع التراث والتجديد - من جبر وحساب وهندسة، وفلك وموسيقى؛ تتم بوضع اليد على موجهات الوحي الشعورية التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم. كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة، من أجل معرفة وظيفة الوحي في توجيه الشعور نحو الطبيعة واكتشاف قوانينها. وأما العلوم الإنسانية فتتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب، بحيث يتم التعرف من خلالها على وظيفة التوحيد في الشعور، وتوجيهه إياه نحو ما هو إنساني، فردي واجتماعي. مهمة هذا الجزء هو معرفة كيفية توجيه الوحي للشعور نحو الإنساني، وكيفية تحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني. وكل هذا من تجليات المنهج الفينومينولوجي الممزوج بالنزعة الفيورباخية عند حنفي.

المطلوب إذن، ليس دراسة هذه العلوم منفصلة عن العلوم العقلية الأربعة، بل إدخالها ضمن موقف عام، ما دامت الغاية النهائية من التراث والتجديد هي: «توحيد العلوم كلها في علم واحد، يكون مرادفا للحضارة نفسها، فالعلوم كلها

تحاول فهم الوحي وتحويله إلى نظرية، كما هو الحال في الكلام والفلسفة، أو إلى منهج، كما هو الحال في الأصول والتصوف، ولكن الغاية النهائية هي تحويل الوحي ذاته إلى نظرية أو إلى علم أو إلى منهج، أو إن شئنا إلى منهاج»[١].

ما المقصود عند حنفي بتحويل الوحي ذاته إلى نظرية أو إلى علم أو إلى منهاج؟

الغاية القصوى كما هو واضح من عدة نصوص متكررة، ليس الترف الفكري، وإنما الوصول إلى إيديولوجيا ثورية، تكون أداة عمل للتغيير. فإذا كان التراث قد أمدّنا بعلوم عقلية، عبر من خلالها أسلافنا عن آخر ما وصلت إليه قدراتهم من تعقيل للنص وتنظير للوحي، وإذا كان التجديد يعني تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية، فإن المرحلة الراهنة تتطلب تقدما أكثر، وخطوة أكثر جرأة، وهي تحويل العلوم الإنسانية، وريثة العلوم التقليدية إلى إيديولوجية، وتلك هي الغاية القصوى من «التراث والتجديد» عند حنفي، «الإيديولوجية علم نظري؛ لأنها تعبير نظري عن مطالب الواقع، وعلم عملي؛ لأنها تعطي وسائل تحقيقها بفعل سلوك الجماهير»[٢].

وتطبيقا لمنهجيته الفينومينولوجية الممزوجة بنزعته الفيورباخية أيضا، يدعو حنفي إلى تجاوز مناهج التفسير المختلفة التي عرفها تراثنا القديم: الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يمدنا بالتجارب الحية، ثم يعمل على تحليل هذه التجارب كي يصل إلى معاني النص. هذه المعاني يمكن إدراكها أيضا بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر، والهدف الأخير

---

(١) «التراث والتجديد»، ص ١٤٦.

(٢) «التراث والتجديد»، ص ١٤٨.

هو تقنين المداخل إلى النص، ومعرفة أخطاء التفسير من خلال معرفة أخطاء المنهج.

خلاصة القول: إن حسن حنفي يدفع بالموقف المنهجي العلماني من الفكر الإسلامي إلى حدوده القصوى، حيث يقدم إعادة قراءة فينومينولوجية لعلوم التراث: عقيدة ولغة وأصولا وكلاما وتصوفا وفلسفة. مدافعا عن الاعتزال ومذاهب الدهريين وأهل الطبائع، مع قراءة للاعتزال وأصحاب هذه المذاهب من خلال الفلسفة الفيورباخية والمنهج الفينومينولوجي. ويركز حسن حنفي على الجانب العقدي الذي خصص له كتابا كبيرا سماه «من العقيدة إلى الثورة»، يقدم فيه نظرة إلى العقيدة تطبق منهجه الفينومينولوجي ذا الروح الفيورباخية؛ قوامها العناصر التالية:

- نقد المقدمات النظرية في علم الكلام الأشعري باعتبارها مقدمات إيمانية، تعلن عن وجود مطلق شامل ذي إرادة مسيطرة، ونقد تسمية علم الكلام وتعريفه وموضوعه، إذ ينبغي أن يكون موضوعه الإنسان، وليس الله، لأن الله هو الإنسان مغتربا عن ذاته، وينتهي إلى نقد الدليل النقلي لصالح الدليل العقلي.
- إن نظرية التوحيد هي نظرية في الإنسان الكامل. ولا دليل على وجود الله، ما دام الله هو الإنسان الكامل. والعالم قديم، ولذا فإن إثبات الصفات والأسماء لله يتناسب عكسا مع وجود الإنسان وحريته، وطردا مع عجزه واغترابه.
- نظرية العدل هي الإنسان المتعين. وكما كانت الصفات الإلهية صفات إنسانية مقلوبة، كذلك الشأن في الأفعال الإلهية، هي أفعال الإنسان بذاته، إذن فمشكلة الجبر والاختيار ناشئة من وضع مقلوب: علم الله بدل علم الإنسان، في حين كان ينبغي التوجه نحو الإنسان، وليس نحو الله الذي لا وجود له خارج الشعور الإنساني. وأيضا فإن الحسن والقبح عقليان، شأنهما شأن المبادئ العلمية الرياضية، مما يؤكد أولية العقل على النقل.
- ليست النبوة والمعاد إلا التاريخ العام للبشر، وهنا يستعمل حنفي النقد التاريخي

(عند فولتير واسبينوزا) للخبريات، ومنهج التفسير المادي الشعوري للعقائد، في النظر إلى النبوة والمعاد، فينتهي إلى موقف ينكر النبوة وما يتصل بها من عقائد (كالمعجزة ...) كما ينكر الأخرويات وما يتصل بها من فروع (كالبشارة والشفاعة وملك الموت واليوم الآخر والجنة والنار ...).

- يدخل حنفي مسائل الإيمان والعمل والإمامة تحت مسمى «التاريخ المتعين»، فالإسلام هو: البراءة الأصلية، والعيش على الطبيعة، والحزب هو الصورة المثلى لمشروع التوحيد، بدل الإمام.

الفصل الرابع

الأزمة المنهجية وصعود المنهج التكاملي

مقدمة

طغى - منذ بداية العقد الثامن من هذا القرن - الحديثُ عن وجود أزمة في الخطاب العربي المعاصر. ورغم اختلاف طرق تعليل هذه الأزمة، ووصف مظاهرها، فإن ثمة ميلا غالبا، في الوقت الراهن، إلى أن المخرج منها لا يكون إلا عبر صياغة خطاب شمولي تكاملي، بعيدا عن النظرة الأحادية الضيقة. وقد بلغت هذه الدعوى التكاملية نهايتها القصوى مع صورتين من الخطاب، تتقاربان في أغلب أسسهما المنهجية، الأولى يمثلها أصحاب النزوع المنطقي الحجاجي، ويتزعمهم طه عبد الرحمن، ويمثل الثانية: دعاة الإحياء الإسلامي المعاصر.

فما هي أسباب الأزمة المنهجية في «قراءة» قضايا الدين والتراث عامة، والمتن العقدي الإسلامي خاصة؟ وما هي مظاهرها؟ وما الآليات المنهجية التكاملية وطرق تطبيقاتها العقدية في المنهج التكاملي بصورتيه هاتين؟

المبحث الأول
الأزمة المنهجية: أسبابها ومظاهرها

١- أسباب الأزمة

لا يبدو خطاب الأزمة حاضرا بقوة أكثر إلا في الكتابات العلمانية، بشقيها الصلب واللين، أما في الخطاب الإسلامي، فالأمر مختلف، لأن المعاناة السياسية التي عاشها ويعيشها تخفي طموحا مشرقا، يغذيه الاعتقاد القوي بأن خط التطور نحو الإسلام خط تصاعدي، تبعا لتصور - ذي جذور عقدية - تمليه النصوص الشرعية وأعلام النبوة، ويدور على فكرة «عودة الخلافة على منهاج النبوة»، أما تعليل الأزمة في تلك الكتابات فأمر مختلف فيه على نحوين: إما بردها إلى أسباب سياسية واجتماعية، أو بردها إلى عوامل ثقافية فكرية.

١-١- **التعليل السياسي والاجتماعي**: أصحاب هذا الرأي يميلون إلى القول بأن سبب الأزمة يرجع إلى البعد الاجتماعي أو السياسي أو هما معا، سواء تمثل ذلك في الواقع الاجتماعي المتخلف، أو الأنظمة السياسية المشتتة، أو الفعل السياسي للحركة العلمانية ذاتها. وقد يعبر هذا الاتجاه عن الأزمة بألفاظ مختلفة، فهي تارة كبوة وتارة مأزق وأحيانا فشل أو إخفاق أو تعثر ... إلخ.

فبرهان غليون يعتبر أزمة الثقافة وأزمة العقل العربي انعكاسا لأزمة المجتمع العربي عامة[1]، وبالتحديد هي «من أزمة الفعل العربي، وهي مظهر من مظاهر الوجود خارج الذات أو لغير الذات»[2]. إن هذا الفعل الاجتماعي والسياسي، قد

(١) برهان غليون: «اغتيال العقل». المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. ط١٩٩٢/٦. ص ٣٣.

(٢) نفسه، ص ٣٥٨، في نفس السياق نجد عبد الإله بلقزيز يقول مثلا: «إن أزمة العلمانية في هذه المجتمعات أتت تطرح بالإجمال أزمة النظام الاجتماعي: عجزه عن تحقيق الانصهار الذاتي وبناء تسوية سياسية مدنية بين جماعاته». نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي. مجلة الوحدة. عدد ٢٦-١٩٨٦/٢٧. ص ٦٣.

يتعلق بالمجتمع ككل، وقد يتعلق بفعل الحركات السياسية الاجتماعية التي تداولت السلطة فيه،على المستويات المجتمعية المختلفة، وانتهت جميعها إلى الفشل، كما بين ذلك البعض على صعيد الحركة القومية العلمانية[١]، أو التيار الليبرالي[٢]، أو النزعات اليسارية[٣].

١-٢- التعليل الفكري للأزمة: يرى أصحاب هذا الرأي أن الأزمة ليست كبوة سياسية، وانهيارا اجتماعيا، وإنما كبوة في العقل، وهذه الكبوة أو الفشل الثقافي له أشكال متعددة، فالبعض يرى أن «الإخفاق ليس خاصا باليسار، بل عاما، لأننا تعلقنا بالسماء حيث المفارق المتعالي، والفكر النظري المجرد، بينما أقدامنا جميعا بعيدة عن أرض الواقع»[٤] أي أن التيارات الثقافية لم تستطع أن تعبر عن الواقع، ولذلك يقول الجابري، بأن كلا من الحركات الفكرية «قد عبر عن جزء، وجزء واحد فقط من الواقع وأهمل الجزء الآخر، فتجاهله تجاهلا»[٥]، هذا على الرغم من أن الجابري نفسه يعتبر هذا الانقسام هو انفصام إيديولوجي «يعكس بصدق الواقع العربي الراهن. إن في الواقع العربي الراهن بنيات اقتصادية واجتماعية وفكرية «حديثة»، تجد تعبيرها الإيديولوجي في فكر «النخبة العصرية» وطموحاتها. وإن في الواقع العربي الراهن كذلك بنيات اقتصادية واجتماعية وفكرية

(١) انظر مثلا: ياسين عساف: «الحركة القومية العربية: أسباب التعثر وسبل النهوض». مجلة الفكر العربي. عدد ٩٠، سنة ١٨/١٩٩٧. ص ٥-٢١.

(٢) انظر: علي الدين هلال: «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي». عالم الفكر. م ٢٦ ع ٣-٤/١٩٩٨. ص ١٠٩-١٢٩.

(٣) انظر: سناء أبو شقرا: «أزمة الفكر الماركسي». الفكر العربي. ع ٦٨ / س ١٣/١٩٩٢. ص ٥٩/٦٩، وأيضا «أزمة الإيديولوجيا العربية: الناصرية نموذجا». محمد شومان. مجلة الفكر العربي، نفس العدد السابق. ص ٧٠-٧٩.

(٤) شوقي جلال: «اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل». الفكر العربي. عدد سابق. ص ١٨٩-١٩٠.

(٥) محمد عابد الجابري: «وجهة نظر». المركز الثقافي العربي. ط ١/١٩٩٢. ص ١٤٣.

تجد هي الأخرى تعبيرها الإيديولوجي في فكر «النخبة التقليدية» ومخايلها»[١].

الانفصال بين الفكر والواقع، والنظرية والتطبيق هو عامل فكري لفشل المشاريع الثقافية عموما، ولكن ثمة عامل فكري تؤكد عليه التيارات العلمانية غالبا، ألا وهو بنية العقل العربي نفسه، هذا العقل الذي يهيمن عليه - في نظرهم - الاعتقادات الدينية، ولذلك فإن شرط التنوير ضروري لتثوير المجتمع العربي، ومعنى التنوير يختزل في «نقد العقل العربي»، كما يرى الجابري، أو «نقد الدين» كما يقول العظم، أو «نقد العقل الإسلامي» كما يدعو إلى ذلك أركون، أو نقد «الخطاب الديني» عند نصر حامد أبو زيد، أو نقد «النص الديني» عند علي حرب وتزيني.

إن التركيز على التعليل الاجتماعي والسياسي وحده، أو التعليل الفكري النظري وحده، هو في الحقيقة مظهر من مظاهر أزمة هذا الخطاب، لأنه لم يستطع أن يتحرر من أسر النظرة التجزيئية للأفكار والأحداث والمواقف. لهذا ظهر نمط آخر من التعليل يجعل أسباب الأزمة متداخلة شمولية: يرجع بعضها إلى طبيعة الخطاب العلماني المفصول عن مجتمعه، وبعضها الآخر إلى التمزقات الإيديولوجية، والنزاعات السياسية والاجتماعية وضعف البناء المنهجي في المشاريع المقدمة، إن أزمة المنهج هي أزمة «غياب التواصل الإيجابي، وغياب الفعل الحضاري»[٢]، لذا «فتناول الأزمة في شكلها المفرد والأحادي، ومن خلال حقل معين، يجعل الفكر أسير ذاته»[٣]. ومن ثم يستنتج أصحاب هذا

---

(١) نفسه، ص ١٤٤.

(٢) وجيه كوثراني: «مشروع المنهوض العربي الإسلامي، أزمنته وأزماته». مجلة منبر الحوار. عدد ١٩٩١/٢٠. ص ١٠٥-١١٤.

(٣) إبراهيم محمود: «الفكر العربي: أزمة فكر أم فكر أزمة». مجلة الفكر العربي. ع ٦٨/ س ١٩٩٢/١٣. ص ٥٣.

التعليل «أن المنهج لكي يكون علميا عليه ألا يكون منهجا واحدا، بل عدة مناهج من علوم شتى»[١].

والحق أن تفسير هذا التكامل بالتعدد المنهجي، قد يؤدي إلى نتائج فاسدة نظريا وتطبيقيا، على نحو ما وجدنا ذلك عند أركون الذي زعم اتخاذ إستراتيجية «التعدد المنهجي» فكان ذلك من عوامل المفارقات في النتائج التي توصل إليها، إذ المنهج لا ينفصل عن الإطار الفلسفي والعقدي الذي ينتجه، فيكون الجمع بين المناهج توفيقا بين أطر نظرية متضاربة. كل ذلك جعل فهم التكامل في المنظور العلماني، جزءا من «فكر الأزمة» و «أزمة الفكر» خاصة مع دعوته إلى الجمع بين كل المناهج بغية الدفاع عن فلسفة «التنوير» التي هي في أساسها دعوة إلى نقد الدين، وتحرير العقل من العقيدة.

٢ـ مظاهر الأزمة

للأزمة مظاهر ستة نلخصها فيما يلي :

٢-١- **تنوع التضاد:** ونقصد به التضارب الشديد بين النتائج المتعلقة بالقضايا العقدية والتراثية في الفكر الإسلامي، وهذا التضارب يكون على أنحاء ثلاثة :

- **الأول: التضارب بين النتائج بسبب تعدد المناهج:** فعلى الرغم من أن كل هذه المناهج تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية، وتزعم الانتماء إلى العقلانية، بحيث تصدر عن العقل بحسب زعم أصحابها، وتلتزم بالحياد والموضوعية، فإنها تصل إلى نتائج متعددة متناقضة، تخفي صراعا إيديولوجيا بين أصحابها.
- **الثاني: التضارب بين النتائج داخل المنهج الواحد، وعند المفكر الواحد:** والأمثلة عليه كثيرة، فضمن المنهج المادي التاريخي وحده ينظر إلى النبي ﷺ والصحابة

---

(١) عبد الهادي عبد الرحمن: «سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني». المركز الثقافي العربي. ط ١٩٩٣/١. ص ٢٥.

على أنهم يمثلون تارة الطبقة المستغَلة، وتارة طبقة رأسمالية بورجوازية، كما أن المفكر الواحد يثبت في جهة ما ينفيه في جهة أخرى، كالموقف من الألوهية والنبوة ونحوها، أو الموقف من الحركات الفكرية التاريخية، فعلي زيعور كما تقدم تارة يرفع من شأن التشيع والتصوف وتارة يعتبرهما من مظاهر الاستعباد واللاعقل.

- **الثالث: تضارب المناهج والنتيجة واحدة:** فرغم أن كل منهج جديد يزعم أنه يعيد قراءة نفس الموضوع قراءة جديدة، تتسم بالعلمية والموضوعية اللتين يسلبهما عمن سبقه أو يعاصره من المناهج، فإنه لا ينتهي في أحيان كثيرة إلا إلى نفس النتائج الأساسية فيما يتعلق بالموقف من الدين عامة، أو نظام العقائد الإسلامية خاصة، أو من قضايا ذات أبعاد اجتماعية وسياسية، كمسألة العلمانية وتطبيق الشريعة ونحو ذلك.

٢-٢- الترحال الثقافي[١]: معناه سرعة انتقال المفكر من موقف إلى آخر، ومذهب إلى آخر، وفكرة إلى أخرى، والتقلب الدائم بين المذاهب، وبين المواقف داخل المذهب الواحد، وبين الأقوال داخل النص الواحد ! يطالب بالانحياز للعقل والعقلانية، وهو يسلم بأن العلوم والفلسفة الحداثية لا تقر حدا فاصلا بين العقل واللاعقل ! يهاجم النص – النموذج – وهو لا يستطيع أن يفكر خارج نص – نموذج ! – ينفي وحدة الحقيقة والمنطق الثنائي، لكي يتخلص من إرث الفلسفة الدينية، بحجة ما نتج عن الثورة العلمية من قول بتعدد صور الخطاب، وأنماط الحقائق، وهو منافح عن الحقيقة النموذجية الموضوعية المطلقة (!)

٢-٣- النموذج المفقود: أو السلفية المضادة: الفكر العلماني المعاصر يهاجم التيار الإسلامي بحجة أنه تيار سلفي «أصولي» يتمسك بالأصول، ويستظل

---

(١) اصطلاح وضعه محمد عابد الجابري ليصف ظاهرة من الظواهر السلبية في الخطاب العربي المعاصر.

بالنص، مع أن هذا الفكر العلماني نفسه ظل أسير النص: النص التنويري، أو النص الماركسي؛ الأمر الذي جعل هذا الفكر يرزح في أنواع من الأصولية متشابهة وإن تعددت مظاهرها[١]، وذلك يجعل من الفكر العلماني في العالم العربي الإسلامي فكرا لا يستطيع التفكير خارج النموذج الطوباوي الذي يمثله النص الأصل، بينما على مستوى الفعل السياسي يُحالف النموذج الواقع: أي أنماط الفعل السياسي والسلوك الاجتماعي التي يفرزها المجتمع الغربي: أفرادا وكتلا سياسية واجتماعية.

٢-٤- **خلط المنفصل:** ونماذج هذا الخلط ما نجده من خلط بين الدين والتراث الثقافي الماضي للأمة الإسلامية، كما تقدم بيانه[٢]، أو خلط الأنا بالآخر، والهوية بالاختلاف، ويتجلى ذلك في عملية التوفيق التي أصبحت ظاهرة متفشية في الفكر العلماني المعاصر، حيث يتم الجمع الذي يقرب ويخلط بين مناهج ذات فلسفات ينفي بعضها بعضا، أو بين مفاهيم واصطلاحات غربية مع مفاهيم واصطلاحات إسلامية دينية وتراثية، دون مراعاة اختلاف سياقاتها المقامية والمقالية[٣].

٢-٥- **فصل المتصل:** وذلك كالفصل بين المنهج والفلسفة، وبين الإيديولوجيا

---

(١) محمد علي المقلد: «الفكر العربي المعاصر». ع ٨٠-١٩٩٠/٨١. ص ٣٧، وقد كان الجابري من أوائل من اعترف بسلفية الخطاب العربي العلماني المعاصر، انظر: «الخطاب العربي المعاصر». ص ٣٩، ٥٥-٥٧، ١٨١-١٨٨. وقد تم تعميم هذه الفكرة من قبل إدريس نغش الجابري عام ١٩٨٧ على كل التيارات العلمانية في: «السلفية والسلفية المضادة»، مجلة الفرقان المغربية، العددان ٧ و٨ سنة ١٩٨٧. وأدرج في هذه السلفية المضادة كلا من تيزيني (طيب) والجابري (محمد عابد) وغيرهما. ثم سماها محمد علي مقلد عام ١٩٩٠ بالأصولية المضادة. فقال بأن الفكر العربي المعاصر ظل «أسير النص: النص الديني أو النص التنويري أو النص الماركسي». الفكر العربي العاصر: الأصولية المضادة. مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد ٨٠-١٩٩٠/٨١.

(٢) راجع المبحث الأول.

(٣) انظر مثلا: محمد جابر الأنصاري في بحثيه:

- «الفكر العربي وصراع الأضداد». مرجع سابق.
- «النهج التوفيقي: اللاحسم في الفكر والواقع». عالم الفكر. مرجع سابق. مع أن الأنصاري نفسه لم ينجُ من هذا اللاحسم.

والعلم، وبين القرآن والسنة، والدين والعلم، وسيادة مظاهر الانتقاء بين النصوص والمذاهب والأشخاص، وفصلها عن سياقاتها ومرجعياتها، ومن ذلك أيضا، فصل الأمة عن هويتها وتاريخها، وإلحاقها بعقل غير عقلها، وروح غير روحها، وخطاب غير خطابها، بدعوى فصل العقل عن النقل، والإنسان عن الله، والواقع عن الغيب والحياة عن الدين، وهي ثنائيات يستحيل الفصل بين أطرافها.

٢-٦- النقد المزدوج والسفسطائية الجديدة: يعتبر هذا المظهر من أهم مظاهر الأزمة، لما يحويه من فساد في الفكر، واختلال في النظر إلى القيم والعقائد والمجتمعات، لقد بدأت تسود خلال العقد التاسع والعاشر من القرن العشرين موجة من النقد المزدوج للتراث والغرب معا، وهو نقد ينتهي في الغالب إلى اللاأدرية إما حالا أو مقالا، فلنبسط القول في ذلك من خلال نموذجين هما: عبد الكبير الخطيبي، وعلي حرب[١].

٢-٦-١- عبد الكبير الخطيبي: يتلخّص النقد المزدوج عند الخطيبي في قوله: «نحن لا ندعو إلى الحنين الساذج للأصل القديم، وإنما ندعو إلى مغرب جذري تخلص من القانون اللاهوتي ومن سلطة العلموية»[٢].

وهكذا فالنقد المزدوج هدم للارتباط بالتراث والغرب والتوفيق بينهما، فإن كان عبد الله العروي يرى أن أشكال الخطاب التي تسود العالم العربي هي: التراثية والسلفية والعقلانية، وإذا كانت «التراثوية» (كما يسميها الخطيبي) هي «الميتافيزيقا التي تحولت إلى لاهوت ... ويشير اللاهوت هنا إلى فكر الواحد الأحد، الموجود كوجود أول، كعلة أولى»[٣]، وكانت السلفية هي الميتافيزيقا التي

---

(١) هذه السمة لا تقتصر على هذين، بل نجدها عند كثير من المفكرين، كالأنصاري، انظر مقالة «النهج التوفيقي». عالم الفكر، عدد سابق. ص ٢٣٨ مثلا.

(٢) الخطيبي: «النقد المزدوج». منشورات عكاظ. الرباط. ١٩٩٠. ص ١٥.

(٣) "النقد المزدوج". ص ١١.

تحولت إلى مذهب، والعقلانية هي تنظيم العالم بإرادة قوة جديدة تقوم على الوضعية العلمية[١]، فإن الخطيبي، إذ يؤسس ما يدعوه بالنقد الجذري يعتبر نفسه قد «انفصل بوضوح عن أشكال الخطاب الثلاثة»[٢].

لكن، إذا فصلنا الأنا عن الآخر، وجردناه عن اللاهوت الديني كله، والوضعية العلمية الوافدة، فما هي صورته «الجذرية» التي ستبقى؟ أي هوية ستبقى له؟

يرى الخطيبي أن النقد المزدوج لا يسلم بمبدأ الهوية الواحدة أصلا، إنه يتأسس على فرضية الاختلاف فيقول: «أنا أدعو إلى نقد مزدوج: ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا، والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة»[٣].

يستبدل الخطيبي بالهوية مفهوم الاختلاف[٤] وهو يدل على «هوية متعددة» لأن «الهوية التعددية تؤكد مفهوم الاختلاف، وفي ذلك خطر على اللاهوت»[٥].

يركز الخطيبي إذن في نقده المزدوج على قصدية ثابتة هي نقد اللاهوت، ولا يقصد باللاهوت عنده منظومة العقائد الفلسفية أو الكلامية الموروثة فقط، وإنما تشمل كل اعتقاد بالمطلق، ومن ثم كان نقد الدين وعقائده جزءا لا يتجزأ من النقد المزدوج، لذلك يستغرب الخطيبي من السكوت عن نقد الدين في المجتمع الإسلامي[٦]. ويرى أن الإسلام لا يخالف المسيحية في مسألة الشعور

---

(١) نفسه. والوضعية Positivisme تقدم التعريف بها.

(٢) نفسه، ص ٦.

(٣) نفسه، ص ٥.

(٤) نفسه، ص ٨، ١٦-١٨، ٢٣.

(٥) نفسه، ص ٢٣.

(٦) نفسه، ص ٢٥.

بالذنب مثلا، بل يميل إلى كبت هذا الشعور[١]، والمقلق عند الخطيبي هو هذا الإيمان بالواحد الذي ينبغي الانفصال عنه، لذلك يقول: المسلم لا يفهم جيدا كنه الثالوث في المسيحية «المسلم برفضه المسيحية على هذا النحو يغفل أهمية الثالوث، في هذا الثالوث تتجلى ذروة عبقرية المسيحي. إننا نجد فيه رمزيا كل إمكانات الكائن المسيحي. لقد آن الأوان بالنسبة للمسلم أن يحاول فهم الآلهة الأخرى التي تؤمن بها شعوب أخرى، وأناس آخرون»[٢].

إنه لأمر شديد الغرابة: كيف يفكر الخطيبي على المسلمين الإيمان بالواحد، بينما يرى في الثالوث ذروة عبقرية المسيحي!

وهكذا تصبح صورة هذا «المغرب الجذري» هوية متعددة عمياء، فقدت رباطها التاريخي وارتباطها بالغرب معا، هوية حمقاء متوحشة ! لكن هل انفصل الخطيبي بالفعل عن كل تلك الارتباطات؟

فكرتان أساسيتان على الأقل تشكلان «منهج التفكير عند الخطيبي» :

أولاهما: فكرة الاختلاف بديلا للهوية، وهي فكرة نشرها في فرنسا جيل دولوز وجاك دريدا، وقاما بتفسير النقد بأنه تفكيك يقصد إلى هدم المعنى الواحد، فيقول: «التفكيك في رأيي هو نقض في معنى الهدم - بالمعنى القوي - للأرضية القديمة التي تعيش في التكرار والمحاكاة»[٣]، وهو المعنى الذي نشره جاك دريدا، وفلسفة ما بعد الحداثة في فرنسا أيضا.

والثانية: منهج التحليل النفسي، ومناهج العلوم الإنسانية التي يدعو إليها

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ٢٥-٢٦.

(٣) الخطيبي وأسئلة الانحطاط الثاني: حوار معه في مجلة الوحدة. ع٢/ س ١/١٩٨٤. ص ١٣٣، وكذا ص ١٣٤-١٣٥.

ويستفيد من معطياتها، فلا يسلم برفض التحليل النفساني، ويدافع عنه بقوة ضد خصومه[١]، ويقول عن كتابه: «المغرب المتعدد» بأنه حلقة من حلقات تطوره في المناهج المستعملة: «ابتداء من علم الاجتماع الذي استعملته كثيرا في الستينات، وانتهاء بالتحليل النفسي، كذلك يمكن للقارئ أن يقف عند توظيف بعض مفاهيم الفلسفة والتحليل البنيوي»[٢].

بهذا المعنى يصير النقد المزدوج شعارا لا يقصد في الظاهر إلا إلى نقد الأنا، وهدم الثقافة المحلية، والعقيدة الإسلامية. أما الغرب فهو موجود خارج دائرة النقد. بل إنه الخلفية النظرية والمنهجية التي توجهه، وتعطي لجذوة الكتابة وقود استمرارها، ولحظة وصولها وفنائها !

٢-٦-٢ علي حرب: يأخذ علي حرب من مشروع النقد المزدوج فكرة نقد «الهوية الواحدة» أو «النموذج الواحد للعقل والعقلانية» ثم يمدّد هذا النقد في اتجاهين متكاملين: أولهما: نقد أصحاب المشاريع الثقافية الكبرى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، بمختلف اتجاهاتها المنهجية وخلفياتها النظرية، والثاني: الدفاع عن إستراتيجية النقد التفكيكي، ومد المشروع الحفري الأركوني إلى أقصى مداه.

- نقد الهوية الواحدة: يرى علي حرب أننا نحتاج إلى إخضاع خطاباتنا عن الهوية والذات إلى النقد والفحص[٣]،«فالفكر العربي المعاصر يفكر دوما تحت وطأة وعيد لهويته الجمعية»[٤]، ومعنى التفكير «بالهوية» أو «في الهوية» أن يصدر هذا التفكير عن النماذج والأطياف والصور التي تتشكل منها هويته، بدل أن يضع المفكر علاقته بهويته موضع تساؤل، وأن يدخل في صراع مع ذاته، وينسج صلات

(١) «النقد المزدوج». ص ٢٦-٢٧، الخطيبي وأسئلة الانحطاط الثاني: ص ١٣٦.

(٢) الخطيبي وأسئلة الانحطاط الثاني: ص ١٣٦.

(٣) علي حرب: «حسن حنفي مستغربا». منبر الحوار. ع ٢٩ / س ١٩٩٣/٨. ص ٩٧.

(٤) علي حرب: «إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة». قضايا فكرية، الكتاب ١٥-١٦/١٩٩٥. ص ٢١.

جديدة مع الغير والعالم[1]، وبذلك يصير مشروع النقد - هنا - نظرا إلى النصوص والأعمال الفكرية بوصفها تنتمي إلى فضاء الفكر لا إلى هويات مؤلفيها، «ولا من خلال انتماءاتي الموروثة، ولا من خلال هوياتي المستحدثة»[2]، وهذا يرجع إلى موجه أساسي لهذا النقد، وهو عدم الإقرار بأن ثمة «نموذجا» ما للعقل، وصورة واحدة للحقيقة، فلا حدود بين العقل واللاعقل، والحقيقة والوهم، ... إلخ. فمنذ أن جاء نيتشه صار الحديث عن عقل بالمفرد، كالعقل الإسلامي، أو البرهاني ... مَزعَماً لاهوتيا ينبغي نقضه، وصار القول بأن ثمة حقيقة واحدة ساطعة وَهْماً ينبغي رفعه، فلا خطاب يقبض على الحقيقة، بل الخطاب ليس بيانا للحقيقة بقدر ما هو ساحة للتباين[3].

- نقد مشاريع الحداثة: إذا كان النقد المزدوج يقتضي نقد الآخر أيضا، فإن علي حرب يرى أنه «ينبغي لنا أن نتحرر من سلطان الفلاسفة، وأن لا نكون عبيدا للنصوص، تستوي في ذلك جميع النصوص»[4]، وأن هذا الفهم للنقد أصبح الغرب نفسه يمارسه على ذاته، على نحو ما يفعل فوكو ودولوز ودريدا «فإن أعمال هؤلاء تنطوي على أهم وأخطر نقد وُجِّه للفكر الفلسفي بعد نيتشه، لا نقد يكشف الغطاء عما تمارسه الذات الغربية المتعالية من أشكال التمركز والاصطفاء والنفي، نفي الآخر»[5]، بل يذهب إلى أن الغربيين هم الذين أرادوا لنا أن نفكر في الإطار الضيق حينما أطلقوا بعض الأسماء التي يستعملها أصحاب المشاريع

---

(١) نفسه، ص ٢٢.

(٢) نفسه، ص ٢٥.

(٣) انظر مثلا: علي حرب: «أوهام الحداثة: قراءة في المشروع الأركوني». مجلة الاجتهاد. ع ١٩٩٣/٢١. ص ٨٩/٨٧، ٩٢-٩٣. وأيضا علي حرب: «مداخلات» ، دار الحداثة، بيروت، ط ١٩٨٥/١. ص ٢٢-١٤، ٢٨-٣١، ٤٦، ٥٣-٥٤، ٦٢، ٦٥-٨٧، ٨٩-٩٦.

(٤) علي حرب: «حسن حنفي مستغربا». منبر الحوار. عدد سابق. ص ٩٦.

(٥) نفسه.

الثقافية في العالم العربي الإسلامي، هذه الأسماء التي تدور على خطاب الهوية: كالفكر العربي، أو الإسلامي، أو فلسفة عربية أو إسلامية[١].

من هنا كانت كتابات علي حرب كلها تدور على نقد أصحاب هذه المشاريع الثقافية الكبرى، لإيمانهم بأن ثمة حقيقة، وثمة عقل، أو نموذج فكري أو حضاري يمكن الدفاع عنه والتبشير به، يقول عن واحد من هؤلاء: «إننا نجد المؤسسين والدعاة وأصحاب المشاريع، عرافين وسحرة، أو أنبياء وكهنة، أو منظرين وفلاسفة، ينطقون على لسانه، من حيث يشاء أو لا يشاء»[٢]، بل إن تفكيك خطابات هؤلاء المفكرين، أصحاب المشاريع الثقافية الكبرى، يكشف «بأنهم يتحدثون أحيانا بلغة السحرة أو الكهنة أو الخيميائيين»[٣].

لكن هل سلم علي حرب من خطاب الهوية والحقيقة، ومن الكلام بلغة السحرة والكهنة والمنظرين من الفلاسفة؟ أليس في نقد الحقيقة والعقل والهوية دفاع عن «حقيقة» النقد، ومشروع ذو إستراتيجية تستمد أدواتها ولغتها من نصوص ما، وخطاب معين، هي نصوص المنهج الحفري والتفكيكي في أصوله الفرنسية وترجماته الأركونية؟

- تمديد المشروع الحفري التفكيكي: لا يكاد يكف علي حرب عن التصريح بانتمائه المنهجي إلى المنهجية الحفرية والتفكيكية المستمدة من ميشيل فوكو، ومن دولوز ودريدا، والتي ترجع جذورها إلى نيتشه، فهو يقول عن المنهجية الحفرية لدى فوكو بأنها تساعدنا على أن نتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله، ولهذا «فإن هذه المنهجية تفتح آفاقاً جديدة أمام التفكير، وتقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يقرأ في النصوص»[٤].

---

(١) «إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة». قضايا فكرية. عدد سابق. ص ٢٤.

(٢) «حسن حنفي مستغربا». منبر الحوار. عدد سابق. ص ١٠١.

(٣) نفسه.

(٤) «أوهام الحداثة ...» . مجلة الاجتهاد. عدد سابق. ص ٨٣.

بل يستعير علي حرب أيضا: «النموذج المعرفي» الذي أشار إليه ستروس والذي حدث بفضل انطلاقة بعض علوم الإنسان، وخاصة الألسنية والإناسة والأسطوريات والتحليل النفسي، إذ يقدم «نموذجا معرفيا» يسمح أولا بدمج الإنسان في الطبيعة، ويقضي ثانيا بالنظر إلى الأشياء بوصفها جملة مترابطة ويؤول ثالثا إلى مصالحة المحسوس والمعقول والكمي والنوعي والإنساني والطبيعي ... إلخ[(١)].

وبيّن أن القول بوجود «نموذج معرفي» هي أكبر قضية يعارض فيها علي حرب نظراءه من أصحاب المشاريع الثقافية المعاصرين، فكيف يجيز لنفسه استعارة «النموذج المعرفي» الذي تقدمه العلوم الإنسانية، وخاصة في أصوله الفكرية والفلسفية، كالقول بدمج الإنسان في الطبيعة، الذي يقضي بإلغاء ما يَفْضُل به الإنسان على غيره من الكائنات المادية، وردم الاختلاف بين الحسي والعقلي، والإنساني والطبيعي، حتى يصير الجميع كالليل، حيث جميع البقر أسود !

بل يذهب علي حرب إلى حد القول في حق الآخر الغربي: «إننا نحتاج في الوقت نفسه إلى أن نتشبه به، ونتعلم منه، بحيث نغير جلدنا تماما كما يغير الثعبان جلده»[(٢)]، ويصرح بأنه في نقد النصوص يذهب «مذهب أهل التفكيك الذين لا يهتمون بالطروحات والمضامين، بقدر ما يهتمون بتوترات النص وتداعياته، بزلاته وأعراضه، بمستنداته السرية، وبناه المترسّبة، ببداهاته المحتجبة ولغوياته الصامتة ...»[(٣)].

والمنهج التفكيكي ابتدأ مع فوكو، واشتهر به جاك دريدا[(٤)]، والتفكيك يعني: نبش المنسي والمكبوت والمرذول ...«لأننا اعتدنا أن نبدأ بالأساسي والمركزي

---

(١) علي حرب: مداخلات. ص ٨٣.

(٢) «حسن حنفي مستغربا». منبر الحوار. عدد سابق. ص٩٧.

(٣) نفسه، ص ٩٠.

(٤) يقول علي حرب في طريقة النظر إلى النصوص: «إنني أقف في صف دريدا». «أوهام الحديثة». مجلة الاجتهاد. عدد سابق. ص ٩٢.

والمطلق والرسمي، وأن نفكر بالواحد والله والذات والوعي والعقل والشرع، لكننا لا نجد على الأرض بعد طول التفكير إلا المختلف والمحايث واللامعقول واللامشروع»[١]. وهذا ما نجده عند فوكو الذي: «ابتكر عُدَّة مفهومية جديدة، وذلك بقدر ما وسع نطاق التفكير إلى مناطق كانت مرذولة من قبل العقل الفلسفي»[٢].

ولما كان محمد أركون يستعير نفس العدة المفهومية، فإن علي حرب يصرح بانتمائه إلى المشروع الأركوني ويدين إليه بالكثير في منهجه ورؤيته وتوجهه ورهانه[٣]، وخاصة في منهجيته الحفرية، ولا يؤاخذ عليه، إلا كونه يتابع حفرياته حتى النهاية[٤]، وخاصة فيما يتعلق بالنقد القرآني والموقف من الوحي والمقدس، حيث يستعمل أركون كلاما مخادعا مراوغا، متلاعبا[٥]، لذا فعلى القارئ ألا يعتد بتصريحاته عن القرآن، «بل عليه أن ينتبه إلى تفكيكاته، وأركون هو أكبر مفكك للنص القرآني وللعقل اللاهوتي الذي جسده أو انبنى عليه»[٦]، من أجل «إعادة الاعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين والمنكرين»[٧]، و«نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوة»[٨].

ما يأخذه علي حرب من أركون إذن هو دهريته ودنيويته «في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي»، حيث يتسلح «بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسبر» والولوج إلى قلعة الوحي «لكي يقوم بتلغيمها وتفكيكها من

---

(١) نفسه، ص ٩٠.

(٢) «إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة». قضايا فكرية. عدد سابق. ص ٢٤.

(٣) انظر هذا الإطراء الذي سماه «دين المعنى» أو «مديونية المعنى» مستعيرا هذه التسمية من أركون نفسه في: «أوهام الحداثة». مجلة الاجتهاد. عدد سابق. ص ٧٥.

(٤) نفسه، ص ٨٣.

(٥) نفسه، ص ٧٩.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه، ص ٨٠.

(٨) نفسه.

الداخل ... لذلك فإن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية ...»[١]. لكن ما يضيفه علي حرب إلى هذا المشروع هو أنه يخلص إلى أن نزع هالة القداسة عن النص القرآني لا يقلل من أهميته بما هو نص[٢].

صفوة القول أن المشروع التفكيكي ينتهي إلى النتائج التالية:

- الوحي مجرد حدث مقالي وأفق دلالي[٣].
- رفض خداع التصنيفات والثنائيات، كالإيمان والهرطقة، أو الصدق والكذب، أو القدسي والدنيوي، أو المعقول والأسطوري، أو العقل والنقل، أو المعقول واللامعقول، والخيال والتصور، والرمز والواقع، والوحي والقياس، والأنا والآخر، والاستشراق والاستغراب ... إلخ[٤].
- القراءة المفتوحة: وهي التي ترى ألا وجود لمعنى واحد، ولا للتأويل حد يجب الوقوف عنده، وهذا ينطلق من عقل منفتح (!) يقبل بمشروعية كل التأويلات، ويجعل اللامعقول من صميم النشاط العقلي، والوهم شرط المعقولية[٥]، ومع ذلك، فالفكر - أي فكر - يصدر عن معقولية؛ ما أيا كان مقدار الوهم واللامعقول في التصورات التي ينتجها، ولكل معتقد ديني معقوليته[٦]، وكل خطاب إلا وله دلالة[٧].

---

(١) نفسه، ص ٨٠.

(٢) نفسه، ص ٨٠-٨١.

(٣) «مداخلات». ص ٥٣.

(٤) انظر: «أوهام الحداثة». ص ٨١، ٨٩، وكذا «مداخلات». ص ١٤ وما يليها، وكذا «إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة». ص ٢٤-٢٥.

(٥) «مداخلات» ، ص ٩٦.

(٦) نفسه، ص ٦٢، ٩٠.

(٧) نفسه، ص ٩٠.

إذا كانت التصنيفات خادعة، والفواصل بين الحقيقة واللاحقيقة، والعقل واللاعقل، والمقدس والمدنس؛ ساقطة، ولا حواجز بين الثقافات والحضارات، ولا مفاضلة بين العقائد والمذاهب، والنظريات والتأويلات[١]، فبأي شيء يفضل مشروع علي حرب بخلفياته الأركونية خاصة، والحفرية التفكيكية عامة، على غيره؟ ولمَ يضع علي حرب هؤلاء نماذج مفضلة على غيرها؟ ولمَ تتعالى هذه المنهجية التفكيكية عند فلاسفة الغرب على النقد والحفر والتفكيك؟

إنها لتبعية عمياء. وإن النزعة التفكيكية عند علي حرب، لتنتهي إلى ما انتهت إليه عند جاك دريدا صراحة، وهو القول باللامعنى في النصوص، وأن تمفصلات النصوص، يدل فيها كل شيء على كل شيء !! وهو مخرج من الأزمة إليها.

(١) «إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة». ص ٢٥-٢٦.

المبحث الثاني
المنهج المنطقي الحجاجي والتكامل
طه عبد الرحمن

هيمنت دعوى التكامل على أصحاب النقد المزدوج، كما هيمنت على غيرهم خلال الربع الأخير من القرن العشرين، ولكنه ظل تكاملا «بالقوة» عندهم جميعا، ولم يتحول إلى تكامل بالفعل، وهذا ما جعل البعض يدخل على المشاريع العلمانية من مدخل الخاصية التجزيئية التي تهيمن على تصوراتها ومناهجها، كما نجد ذلك عند طه عبد الرحمن. وفي الجهة المقابلة أسِّست الحركة الثقافية الإسلامية، عند رواد الإحياء الديني طيلة النصف الثاني من القرن العشرين، وقبيل ذلك بدءاً من الدفاع عن تكاملية فعلية، حتى جعلت الخاصية الشمولية مكسبا، يكاد يكون أول مكاسبها على ساحة الصراع الثقافي بينها وبين خصومها.

فلنبين صورة هذه التكاملية عند طه عبد الرحمن، ولننعطف بعد ذلك على فلسفة المشروع الثقافي الإسلامي لبيان مبادئ المنهج التكاملي عندها، ومسالكه.

لقد دخل طه عبد الرحمن إلى دراسة التراث من باب انشغالاته بالمنطق وفلسفة اللغة، ومن خلفية الحركة الجوانية الصوفية، وهو يتبنى - في ذلك الإطار المنطقي واللغوي - اتجاها يُعرف بالمنهج الحجاجي التداولي(*)، وهو اتجاه بدأ يعرف انتشارا كبيرا في الإنتاجات المنطقية واللغوية المعاصرة، ويقوده أقطاب

(*) الحِجاج: L'argumentation، والتداولية: Pragmatisme.

والمنطق الحجاجي التداولي جاء ردا على المنطق الصوري الأرسطي وعلى المنطق التجريبي الصرف، وعلى الفلسفة البنيوية التي تتميز بنزعة صورية تجريدية أيضا. ولذلك جعل همَّه دراسة الأفكار والعبارات كما تتداول طبيعيا داخل جماعة بشرية محددة، مع رد الاعتبار لمقاصد المتكلم، وحال الخطاب، من أصحاب هذا الاتجاه: أوزوالد ديكرو O. Ducrot وأوستن Austin وغيرهما.

كبار أسهموا في تجديد البحوث المنطقية واللغوية والبلاغية، أمثال شارل بيرلمان وأوزوالد ديكرو وأوستن وغيرهم.

١ـ أسس المنهج التكاملي وآلياته عند طه عبد الرحمن:

يرى طه عبد الرحمن أن التراث ملازم لنا بدليل تكاثر الأعمال المشتغلة به دراسة وتقويما[١]، لكن هذه الأعمال تطغى عليها «الفكرانية»[٢]، وإن ادعت الموضوعية والسببية والإجرائية، وهي تجزيئية وإن ادعت الشمولية. إنها تستعمل من الآليات المنهجية ما لا يتلاءم مع خصائص الموضوع الذي تدرسه وتقومه (أي التراث)، ومن ثم وجب «تجديد المنهج في تقويم التراث». فإذا كان لابد من اقتباس آليات منهجية ما، فلابُدَّ أن تحقق شرط الملاءمة بينها وبين هذا التراث. وقد وضع طه عبد الرحمن منهجا مخصوصا يقوم على مبادئ وطرق ومقتضيات وآليات بيانُها فيما يلي:

١-١- المبادئ: وهي نوعان[٣]**:**

- مبادئ نظرية: وهي ثلاثة: أولها: التخلص من الأحكام المسبقة والجاهزة أو المتيبسة، والثاني: تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم، وبالمناهج الحديثة، والثالث: استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث، وتصفح دقيق وشامل لجزئياته المختلفة.
- مبادئ عملية: وهي ثلاثة أيضا: أولها: عدم الفصل بين المعرفة والسلوك، والثاني: تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث؛ وهي: المنفعة في العلم، والصلاح في العمل، والاشتراك في طلب الصواب، والثالث: الاجتهاد في تجديد تكويننا

(١) «تجديد المنهج في تقويم التراث»: طه عبد الرحمن، ص ١٩.
(٢) يستعمل طه عبد الرحمن هذا المصطلح ترجمة للفظ إيديولوجيا. انظر نفسه، ص ٢٤-٢٥.
(٣) نفسه، ص ١٩.

العقلي بالتزام تلك المقتضيات العلمية: فنترك العلم المنفك عن العمل، والعمل المنفك عن النفع في العاجل، والآجل، والصواب المنفك عن الاشتراك.

١-٢- الأسلوب المنهجي ومقتضياته وآلياته :

على أساس من هذه المبادئ، جعل طه عبد الرحمن منهجيته تقوم على طريقة ومقتضيات وآليات :

- أما الطريقة فهي «طريقة أهل المناظرة»[١] التي خصص لبيانها كتابا مستقلا[٢]، حيث أخذ عناصرها الحية من التراث نفسه، وغذاها بعناصر مكتسبة من المنطق الحجاجي التداولي المعاصر.
- وأما المقتضيات، فهي مستحدثة من هذه الطريقة الحوارية، ومدارها على مقتضيين اثنين: أحدهما: مقتضى تجدد المعرفة العلمية، والثاني: مقتضى خصوصية الموضوع المدروس[٣]. ولذلك يقول: «إذا كان أهل المناظرة قد أخذوا بآليات منطقية ولغوية محددة توافق معارف عصرهم في علوم الآلة، فإننا أخذنا من جانبنا، بطرق منطقية ولغوية، تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة؛ كما أننا ألزمنا أنفسنا بأن تكون الآليات التي نستعملها ملائمة في خصائصها للموضوعات التراثية التي ننزلها عليها، فالموضوع التراثي، عموما، مبني بناء لغويا ومنطقيا مخصوصا، ولا يمكن وصفه وصفا كافيا، ولا تعليله تعليلا شافيا، إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صبغة لغوية ومنطقية»[٤].

---

(١) نفسه، ص ٢٠-٢١.

(٢) طه عبد الرحمن: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام». المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع. الدار البيضاء. ١٩٨٧.

(٣) «تجديد المنهج في تقويم التراث». ص ٢١.

(٤) نفسه، وهذا مبني على مسلمة يدعوها: «مسلمة التركيب المزدوج للنص»، حيث استيعاب مستويات مضمون النص لا تتم إلا بالإحاطة علما بالكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بنائها (ص ٢٣).

- وأما هذه الآليات التي تشكل أساس النظرة التكاملية للعمل المنهجي لطه عبد الرحمن فيمكن إجمالها فيما يلي:

أ- لتحقيق نظرة تكاملية للتراث لابد من بذل الجهد في استخراج الآليات المنتجة المختلفة التي تكونت وتطورت بها مضامين النصوص التراثية، واستفراغ الوسع في التوسل بهذه الآليات المستخرجة عند النظر في قيمة هذه المضامين، بدل التوسل بغيرها[١]، وقد لاحظ طه عبد الرحمن أن للآلية في الممارسة التراثية أوصافا ثلاثة هي: الخدمة، حيث العلوم يخدم بعضها بعضا، فالمنطق أكثر العلوم آلية، ثم علم اللغة، ثم الأمثل فالأمثل، والعمل، بما هو إجراءات تكيفية في العلوم، أو تمييز بين الخير والشر، أو تعلق للعلم بالاستعمال والتخلق السلوكي، ثم المنهج: ويتجلى ذلك في خاصية الاستدلالات التناظرية الحوارية، لا النظرية فقط، التي تميز المنهجية التراثية[٢].

ب- إن أهم مظاهر الشمول التي تدرك بها الحقيقة التكاملية للتراث هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية، سواء اتخذ هذا التداخل صورة «التراتب» أو «التفاعل» بين العلوم، وهنا يصوغ طه عبد الرحمن مفهوم التكامل على دعوى أساسية فيقول: «لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم، ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قربا من هذا المجال حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك»[٣].

ج- التداخل مظهر للشمول في العلوم الإسلامية، ويميز التكامل بما هو صفة

---

(١) نفسه، ص ٨١-٨٢.

(٢) نفسه، ص ٨٤-٨٧.

(٣) نفسه، ص١٥، ٨٩-٩٢.

للعلائق بينها، أما علاقة العلوم الإسلامية بما نُقل إليها من مجالات تداولية أخرى (كالعلوم اليونانية) فإن التكامل هنا يأخذ صفة التتميم، وأهم مظهر له هو: «التقريب»، ومعناه: «وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية»[١]، وفي هذا يقرر طه عبد الرحمن دعوى أساسية تقول: لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول، باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي الإسلامي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة[٢].

ومعنى مجال التداول عند طه عبد الرحمن هو: محَلُّ التواصل والتفاعل بين صانعي التراث، من عامة الناس أو خاصتهم، سواء كانت أسباب هذا التواصل: لغوية أو عقدية أو معرفية[٣]. وهو يفارق مفهوم «المجال الاجتماعي الثقافي» في كونه يقوم على مبدأ تطبيق المعارف والمقاصد تطبيقا شاملا لجميع الأفراد، ويخالف مفهوم «المجال الفكراني» (الإيديولوجي) لأنه يقوم على مبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم، فلا معرفة بدون مقصد، ولا مقصد بدون معرفة، ويتميز عن مفهوم «المجال التخاطبي» في كونه يقوم على مبدأ الجمع بين الشمول والدوام، فهو يشتمل على كل العناصر التداولية، ويمد بها كل مقامات الكلام في جميع أزمنتها وأمكنتها[٤].

بناء على ذلك، يرى المنهج الحجاجي التداولي أن كل نص يتضمن «سلَّما

---

(١) نفسه، ص ٢٣٧.

(٢) نفسه، ص ١٦، ٢٧٣-٣٠٩.

(٣) نفسه، ص ٢٤٤-٢٤٦.

(٤) نفسه، ص ٢٤٦-٢٤٨.

حجاجيا» معينا تبعا لسياقيه المقامي والمقالي[*] فإذا كان المنطق الصوري اليوناني يجعل الأقوال تتراتب تبعا لتراتب درجات الصدق إلى: برهانية وجدلية وخطابية، ويعتبر البرهان مشتملا على اليقين التام؛ لأن مادة مقدماته تتميز بأنها ضرورية، ذاتية وكلية، فإن المنهج التكاملي - هاهنا - يستند إلى آليات منهجية ترتبط بالمنطق الطبيعي التداولي الذي يرى أن كل قول يستمد قوته الإقناعية من شروط مقامية وتداولية معينة، مما يقتضي نقد العقلانية المجردة والبرهان الصوري، وبيان أن لاستعمالهما حدودا، وتفضيل العقل الطبيعي[(١)]، ذلك أن المنهجية البرهانية التي أراد التدليل الفلسفي اتباعها لتكون نتائجه يقينية لم تمكنه إلا من يقين محدود، لا فارق بينه وبين الاعتقاد المظنون، ولا يحصل إلا يقينا اصطناعيا مضيقا[(٢)]، ومن ثم، فالحصول على اليقين الطبيعي لا يمكن أن يكون إلا بأصلين اثنين يناقضان في مقتضياتهما مقتضيات العقل البرهاني التقليدي: أحدهما الأصل المضموني، بدل الاكتفاء بالتعلق بالصورة الاستدلالية، فالخطاب الطبيعي تتداخل فيه الصورة الاستدلالية بالمضمون تداخلا. والثاني هو الأصل الاستعمالي، الذي كان يهمله المتفلسف البرهاني التقليدي، فبقيت برهانيته الفلسفية مضيقة لعدم أخذها بمقام التكلم ولا بمقام الاستماع[(٣)].

(*) يتضمن السياق المقالي أو التلفظي للعبارة أو النص، مجمل العبارات أو النصوص التي تحيط بها أو به. أما السياق المقامي فمعناه «الوضعية الكلية» للخطاب: المتكلم والمستمع والمجال التداولي الذي يشملهما، كما حدده طه عبد الرحمن فيما تقدم.

(١) نفسه، ص ٢٥ وما يليها. وانظر: طه عبد الرحمن: «فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة». المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/بيروت. ط ١/١٩٩٥. ص ١٨٩-٢٠٧.

(٢) «فقه الفلسفة». ص ١٩٢.

(٣) نفسه، ص ١٩٣-٢٠٥.

٢ـ نتائج النظرة التكاملية عند طه عبد الرحمن

٢-١- في العقل والعقلانية

تبعا للآليات المنطقية الحجاجية، ولفلسفة اللغة التداولية، ينتقد طه عبد الرحمن فكرة «العقل المجرد» أو «العقلانية المجردة»[١]، والعقل المجرد ما كان فيه نحوين من الانقطاع: أحدهما: انقطاع العقل عن العمل، والثاني: انقطاعه عن الغيب، وبديل ذلك العقل الكامل والعلم النافع[٢]. وإنما العقل الكامل هو ما لا ينحصر في القدرة على تمييز الأفعال وتمييز الأحكام الشرعية فقط، بل يشمل كل الأفعال العقلية سواء ما تعلق منها بالمسالك الإيمانية: العقدية والعبادية، أو بالمعاملات الإنسانية، أو ما تعلق منها بالعادات الكونية[٣].

بهذا المعنى، تأخذ معنى النظرة التكاملية عند طه عبد الرحمن صورة النظرة الكلية إلى الذات الإنسانية، لذلك يقول: «لا ينفع في بلوغ غرضنا هذا إلا الدخول في تجربة حية تنال كلية الإنسان (...) ولا تجربة بهذا الوصف الشمولي ممكنة، ما لم تتعلق بذات الإنسان نفسها، وليس بفعل من أفعاله أو وصف من أوصافه فحسب»[٤].

لذلك ما فتئ طه عبد الرحمن ينتقد فكرة تدني العرفان في مقابل البرهان، والعقل التداولي في مقابل العقل البرهاني، ويقسم العقل إلى عقل مجرد وعقل مسدد وعقل مؤيد[٥]، وهي مراتب أو طبقات في العقلانية الإسلامية: فكل ما

---

(١) انظر «تجديد المنهج». ص ٢٥ وما يليها، وكذا طه عبد الرحمن: «مكانة النموذج ووظيفة الإشارة في التربية الروحية» ضمن: الجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية، منشورات وزارة الأوقاف. مطبعة فضالة. المحمدية. ١٩٩٤. ص ٢٧٦.

(٢) «مكانة النموذج». ص ٢٧٦.

(٣) نفسه، ص ٢٧٦-٢٧٧.

(٤) نفسه، ص ٢٧٨.

(٥) طه عبد الرحمن: «العمل الديني وتجديد العقل» . الرباط. ط 1989/1. ص ٢٩-٢٣٨.

حسُن في مرتبة منها كان حسنا في المراتب التي دونها، وعلى العكس: كل ما قبُح في مرتبة، كان قبيحا في المرتبة التي تعلوها[١]، فعقلانية المقارب - وهي المستندة إلى العقل المجرد - تكتفي بالتحليل الملموس للواقع الملموس، وعقلانية القرباني - وهي الداخلة في الاشتغال الشرعي - فيها من أسباب التسديد ما يجعلها أرقى يقينا وأكثر اطمئنانا، وأما عقلانية المقَرَّب فهي أشمل وأكمل العقلانيات الثلاث وأعقلها[٢].

٢-٢- في نتائج آليات التداخل والتقريب

تتجلى هذه النتائج فيما يلي :

- أن أصول الفقه هو أقرب العلوم التراثية إلى القيام بالمقتضيات النظرية لمجال التداول الإسلامي[٣]، لذلك فهو يصلح منهجا لمشروع «فقه الفلسفة» لأن المنهج الأصولي هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة، وكانت وسائل وقع بينها أسباب متعددة من الاتساق والانصهار بعضها في بعض، فتشكل مجموعا منهجيا واحدا، هو المنهج الأصولي[٤]. لذلك، كان أصول الفقه أفضل نموذج علمي لبيان التداخل الداخلي في المعارف الإسلامية. وقد تمثل هذا التداخل بينه وبين علم آخر هو أيضا أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي، وأشدها فائدة للأصول، هو «علم الأخلاق» حيث دخل إليه من طريق علم المقاصد[٥].

---

(١) نفسه، ص ٢٤١.

(٢) نفسه، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) «تجديد المنهج». ص ١٢٥.

(٤) «فقه الفلسفة» . ص ٢٠.

(٥) «تجديد المنهج»، ص ١٢٣.

• من جهة أخرى فإن أيا كان العلمان، إذا كان أحدهما أصليا والآخر منقولا، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبعد عن مجال التداول الأصلي، بينما دمج العلم المنقول في العلم الأصلي، من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال[١]، وبما أن المجال التداولي الإسلامي والعربي ينبني على أصول لغوية وعقدية ومعرفية، تضبطها قواعد تقوم بوظائف تداولية مخصُوصة، فإن مخالفتها تؤدي إلى آفات تداولية تختلف درجة ضررها باختلاف أنواع هذه القواعد وعددها[٢]، ولذا فالنظر إلى معطيات الإرث الثقافي للمسلمين يقاس بمدى القرب أو البعد من ذلك المجال.

يمكن القول إذن، إن طه عبد الرحمن يقرر أن النظرة التكاملية تنصب على التراث مادة ومنهجا، كما تنصب على الإنسان وأبعاده، لكن ينتهي دوما إلى توجيه بنائه المنطقي الصارم، في نصوصه المختلفة، إلى نتيجة أساسية، لاحت ملامحها فيما تقدم، وهي أن العرفان الصوفي هو نموذج العقل الكامل، العقل الإسلامي المؤيَّد[٣]، والحقيقة الذاتية الكلية في الإنسان هي الروح[٤]، حيث يرهن الكمال الإنساني بالممارسة الصوفية[٥] مما يجعل التكامل ملتبسا بالكمال الصوفي.

---

(١) نفسه، ص ١٢١.

(٢) نفسه، ص ٤٢٢.

(٣) انظر مثلا: «العمل الديني وتجديد العقل». ص ١٣٣، ٢٣٨.

(٤) «مكانة النموذج». مرجع سابق. ص ٢٧٨.

(٥) «العمل الديني وتجديد العقل». ص ١٦٣ وما يليها.

المبحث الثالث

المنهج التكاملي في حركة الإحياء الإسلامي

يتأسس المنهج التكاملي في هذه الصورة على نوعين من القواعد: أحدهما خاص بأسس التصور الإسلامي للدين والتراث، وكيفية فهمهما، ولنسمها: قواعد التفكير، والنوع الثاني: متعلق بطرق الممارسة والعمل لإنجاز مقتضيات ذلك التصور والفهم، ولنسمها: قواعد التدبير.

١- قواعد التفكير

تشتمل هذه القواعد كما عرض لها مفكرو تيار الإحياء الإسلامي المعاصر على أركان للتصور تتعلق بخصائص التصور الإسلامي لله والعالم والإنسان ... إذ هي المقومات الجوهرية التي تضع الأسس المقولية الكبرى للمشروع المنهجي في الفكر الإسلامي المعاصر، كما تشتمل هذه القواعد على مبادئ للفهم تحدد طرق قراءة النص والتاريخ.

١-١- أركان التصور

يقصد بالتصور الإسلامي: «الفكرة العامة التي جاء بها الإسلام عن الوجود كله (الكون، الحياة، الإنسان)، ومقومات هذا التصور هي: مجموعة الحقائق العقدية الأساسية التي تنشئ في عقل المسلم وقلبه ذلك التصور الخاص للوجود وما وراءه من قدرة مبدعة وإرادة مدبرة، وما يقوم بين هذا الوجود وهذه الإرادة من صلات وارتباطات»[١].

يقتضي هذا التعريف أن للتصور الإسلامي خصائص ثابتة تشكل الحقائق

---

(١) «نظرة في مناهج المفكرين المعاصرين في دراسة العقيدة». عثمان جمعة ضميرية. مجلة البيان. عدد ١٩٩٤/٧٤. ص ١٩.

العقدية مركزا لها، وتنطلق من ذلك المركز لتشمل كل الجزئيات في عقل المسلم وسلوكه، ولقد خصص المفكرون الأوائل لحركة الإحياء الإسلامي بحوثا مُطولة لعرض هذه الخصائص، وعلى رأسهم أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد قطب وغيرهم، وأجمعوا على أن هدف الخصائص، أو قل: الأركان التي عليها يتأسس التصور المنهجي الإسلامي، تتلخص في خاصيتين كبيرتين: الربانية، والواقعية الحركية، مدار الأولى على مركزية العقيدة في الحياة الإسلامية، والثانية على مركزية الفعل الجماعي الواقعي في فهم العقيدة واستثمارها[١].

أما خاصية الربانية، فهي صفة تحدد المصدر الذي تستمد منه كل مقومات المنهج ومقولاته الكبرى، وآلياته الإجرائية، كما تستمد منه كل جزئيات الحياة الإنسانية. ومعنى الربانية في النظام الإسلامي أنه: «قائم على العقيدة الإسلامية، والشريعة القائمة على هذه العقيدة، فكأن المجتمع الإسلامي بكل مقوماته وخصائصه انبثاقا من هذه العقيدة، ومن تلك الشريعة، التي ليس للبشر فيها من عمل إلا تلقيها، والتكيف بها، والتقيد بقالبها والنمو في حدودها»[٢].

وعلى ذلك، تكون الربانية، دالة على عقيدة التوحيد، توحيد الألوهية، وتوحيد العبودية، وتكون حينئذ كل الخصائص الأخرى للمنهج الإسلامي، وكل معالم الحياة الإسلامية القائمة عليه مشتقة من تلك الخاصية، أو قل هذه العقيدة[٣].

---

(١) عن طبيعة هذا المنهج المزدوج في طبيعة التصور الإسلامي انظر مثلا: سيد قطب: "معالم في الطريق". دار الشروق. بيروت. ودار الثقافة. البيضاء. ١٩٨٨. ص ٢٤-٤٩. وأيضا سيد قطب: «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». دار الشروق. بيروت. ط ١٢، ١٩٩٢. ص ١٩-١٢، ٤٠-٧١، وغيرها من الصفحات.

(٢) محمد قطب: «نحو مجتمع إسلامي». دار الشروق. بيروت. دار الثقافة. البيضاء. ١٩٢. ص ٣٦.
وأيضا: «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». سيد قطب. ص ٤٩.

(٣) «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». سيد قطب. ص ٤٠، ٤٣-٧١، «معالم في الطريق» ، ٢٤-٣٧، ٩٢ وما يليها، محمد قطب: «نحو مجتمع إسلامي». ص ١٣٦-١٥٢، «التوحيد وواقعنا المعاصر»، عدنان علي رضا النحوي. دار النحوي. الرياض. ط ١-١٩٩٠. ص ١٧-٣٣. «نظرية الإسلام وهديه»، ==

إن الربانية تقتضي إذن أن الفكر البشري يستمد تصوره من تلك العقيدة التي جاءت بها الرسل، ولكن مع ذلك، فإن هذا لا يعني نفي الفكر من مجاله، وحظر العمل عليه فيه، فعمله هو التلقي والإدراك والتكيف والتطبيق في واقع الحياة، إذ يعتبر الفكر البشري في ميزان هذا التصور أداة قيمة وعظيمة يوكل إليها إدراك خصائص هذا التصور ومقوماته - مستقاة من مصدرها الإلهي - وتحكيمها في كل ما حوله من القيم والأوضاع[1].

فالفكر - وكل طاقات الإنسان فردا وجماعة - يجب أن «يعمل» ولكن ضمن الأسس الاعتقادية الربانية، وعليه فإن المنهج الإسلامي في منظور التيار الإحيائي الإسلامي، ينتهي إلى مبدأ استحالة الفصل بين الأدوات والتقنيات المنهجية «العلمية» وبين المبادئ والمقولات والنماذج التي تُبنى عليها، والتي ترجع إلى الأصول المجتمعية الحضارية التي يولد فيها ذلك المنهج[2].

على أساس من مبدأ الربانية ترتكز الخصائص الجوهرية للتصور الإسلامي، وأهمها: الثبات والشمول والتوازن والإيجابية والواقعية والتوحيد[3]. فثبات التصور من ثبات المصدر المستمد منه، وهو الاعتقاد، ومع ذلك فإن الثبات لا ينفي الحركة، إذ أن «الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت»[4]، وهي قاعدة تظهر على صعيد الإيمان الذي يزيد وينقص، كما تظهر على صعيد أصول الأحكام

==

أبو الأعلى المودودي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٨٠. ص ١٢-٢٦. «لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة». محمد قطب. الدار البيضاء. ١٩٩٣. ص ٨ وما يليها.

(١) «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». ص ٤٦.

(٢) منير شفيق: «الإسلام في معركة الحضارة». طبعة بيروت ودار البراق. تونس. ط ١/١٩٩١. ص ١٥٩، ١٦٤ و١٦٧ وما يليها.

(٣) «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». سيد قطب. ص ٧٢-٢٠٠.

(٤) نفسه، ص ٧٢-٧٣.

العملية (أصول الفقه)، حيث تتم حركة الاجتهاد في منطقة «الفراغ التشريعي» ضمن ثوابت المصادر التشريعية الكبرى وقواعدها، ومن ثم يكتسب التصور الإسلامي خاصية الشمول، إذ الإسلام نظام شامل للعقائد والعبادات والمعاملات، «يخاطب الكينونة الإنسانية بكل جوانبها، وبكل أشواقها، وبكل حاجاتها، وبكل اتجاهاتها»[١]، وعلى المستوى المنهجي، فإن شمول المنهج يقتضي النظر إلى الظواهر المدروسة، كالظواهر التاريخية مثلا، بانفتاح «على كافة القوى الفاعلة في التاريخ، المنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية، الروحية والمادية، الطبيعية والغيبية، وبعدم تجزيء الرؤية، وعزل الأرض عن موقعها الصحيح في الكون، وارتباطاتها الشاملة بما حولها»[٢].

هذه الرؤية الشمولية صفة مميزة - إذن - للعقيدة والمنهج والنظام الحياتي في الإسلام، وبفضلها تتحقق صفة التوازن في التصور الإسلامي[٣].

كل تلك الصفات تدور إذن على خاصية الربانية، وأما خاصية الواقعية الحركية، فقد عرض لها سيد قطب من حيث ارتباطها بالربانية[٤]، بينما ذكرها كما ذكرها غيره - أيضا - في سياق منهجي، من حيث أن الواقعية خاصية أساسية في المبادئ المنهجية للتصور الإسلامي، وركن مكين في طبيعة المنهج القرآني، فهي تتجلى أولا في كون العقيدة لها تأثير ظاهر في توجيه الأخلاق والسلوك بفضل

---

(١) نفسه، ص ١٠٧، وعن خاصية الشمول ينظر أيضا: المودودي: «نظرية الإسلام وهديه». ص ١٥٩، وكذا محمد قطب: «لا إله إلا الله». المكتبة السلفية. البيضاء. ١٩٩٣. ص ١٤ وما بعدها، وعلي رضا النحوي: «التوحيد وواقعنا المعاصر». دار النحوي للنشر والتوزيع. السعودية. ط ١/١٤١١هـ / ١٩٩٠م. ص ٢٦٤-٢٧٧. وسيد قطب: «خصائص التصور الإسلامي». ص ٩١-١١٣، والقرضاوي: «الحل الإسلامي فريضة وضرورة». مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٧٤. ص ١٠٧-١١٤.

(٢) عماد الدين خليل: «التفسير الإسلامي للتاريخ»، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٩٧٨/٢، ص ١٤-١٥.

(٣) عن صفة التوازن انظر مثلا: «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». ص ١١٤-١٤٥.

(٤) نفسه، ص ١٦٣-١٨١.

ارتباطها بالشريعة، أي لها مقتضيات واقعية عديدة[1]. وتتجلى ثانيا على صعيد التفسير الإسلامي للوقائع والأحداث في التاريخ[2]. كما تتجلى ثالثا على صعيد الفعل التاريخي للجماعة المسلمة، فالإسلام منهج عملي حركي جاد، نشأ بين صفوف الجماعة المسلمة الأولى وهي تصارع به الباطل، فهو «ليس نظرية تتعامل مع الفروض، إنه منهج يتعامل مع الواقع»[3]، ولا يمكن للمسلم أن يبلغ مداه في «فهم» القرآن نفسه، ما لم يعشه كحركة واقعية ساخنة، من هذا المنظور رفض التيار الإسلامي الإحيائي بناء الدرس العقدي من خلال الجدل الكلامي، أو الفلسفة الجدلية المجردة. وعليه تقتضي الواقعية في الفكر الإسلامي مراعاة الأسس المنهجية التالية[4]:

- التوجه إلى الواقع واستيعابه.
- تمييز الحق من الباطل.
- إجراء الحوار بين الحق والباطل في سبيل عرض البدائل الإسلامية.

تلك هي أركان التصور الإسلامي التي تشكل الشق الأول من قواعد التفكير فيه، حسب المنهج التكاملي في صورته الإحيائية الإسلامية.

أما الشق الثاني فيتعلق بمبادئ الفهم فيه.

---

(١) «مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية». عثمان جمعة ضميرية. البيان. ع ٥٠ س ١١٩٢. ص ٢٠. وكذا، «أثر العقيدة في توجيه الأخلاق والسلوك». محمد الناصر. البيان. ع ٤٢. س ١٩٩١. ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) عماد الدين خليل: «التفسير الإسلامي للتاريخ». ص ١١-١٣ ثم «منهج التفسير التاريخي». محمد أمحزون. البيان. ع ٧٤. س ١٩٩٤. ص ٢٥-٣٥.

(٣) «معالم في الطريق». ص ٣٨، وأيضا: «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي». عبد المجيد النجار. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط ١٩٩٢/١. ص ١٦٤-١٦٧.

(٤) «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي». ص ١٧٦-١٨٣.

١-٢- مبادئ الفهم

مبادئ الفهم ثلاثة مترابطة: صفاء النبع، ومجال التداول، ومبدأ التمييز.

أما صفاء النبع فقد صاغه سيد قطب في عبارات حاسمة، وجعله خاصية أساسية لجيل الصحابة الذي كان «جيلا قرآنيا فريدا»، وإذ «كان النبع الذي استقى منه ذلك الجيل هو نبع القرآن، القرآن وحده، فما كان حديث رسول الله ﷺ وهديه إلا أثرا من آثار ذلك النبع (...) ولم يكن ذلك كذلك لأنه لم يكن للبشرية يومها حضارة ولا ثقافة ولا علم، ولا مؤلفات ولا دراسات (...) وإنما كان ذلك عن تصميم مرسوم، ومنهج مقصود»[١].

وهكذا يجمع مفكرو التيار الإحيائي الإسلامي المعاصر على جعل القرآن والسنة هما المصدر الأول لكل تفكير منهجي، ولكل صياغة إسلامية لأية نظرية أو نظام في الحياة، ولا تعني هذه العودة إلى النص إلغاء للتاريخ والواقع، وإنما استدعاء لهما بشكل آخر، ذلك أن استحضار التراث يتم لأنه يساعد على حسن الصياغة المنهجية المطلوبة[٢] أو «لأنه يزود المنهج الصحيح بعدد من المقولات والنماذج التي تساعده على رؤية القضية ضمن المنطق الداخلي للإسلام، والنمط المجتمعي الحضاري الإسلامي»[٣]، أو لأن أهمية التاريخ تتجلى في جعله ميدانا للدراسة والاختبار لاستخلاص القيم والقوانين التي سماها القرآن بالسنن[٤].

أما مبدأ مراعاة «مجال التداول» فهو أحد الخلفيات المنهجية في المنهج التكاملي كله، قديما وحديثا، مع أنه من حيث الاصطلاح لم يكثر شيوعه في

---

(١) «عالم في الطريق». ص ١٥-١٦.

(٢) نظر مثلا: «الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع». منصور زويد المطيري. كتاب الأمة. قطر. ط ١٤١٣/١. ص ١٣٨-١٥٩.

(٣) نير شفيق: «الإسلام في معركة الحضارة». ص ١٨٧.

(٤) عماد الدين خليل: «التفسير الإسلامي للتاريخ». ص ٩، ١٣.

الدراسات الإنسانية إلا في الربع الأخير من هذا القرن[١]. لقد كان الفكر اللغوي والمنطقي والأصولي في الإسلام - قبل أن يختلط بصورية المنطق الأرسطي اليوناني - مرتكزا على هذا المبدأ من خلال مفاهيم متعددة، كحال المتكلم وقصديته، و«مقام» الكلام بين المتخاطبين، والنية، ومفهوم القرائن بنوعيها اللفظي والمعنوي[*]. وقد بلغ هذا المفهوم ذروته الإجرائية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد جدد الفكر الإسلامي الإحيائي المعاصر هذا المفهوم ورأى أن السِّرّ في التمسك بالفهم السلفي للنصوص[**] يرجع إلى أن جيل الصحابة والتابعين هم أقرب إلى المجال التداولي لتلك النصوص، إنهم ألصق بروح اللغة العربية، وتلقوا النصوص وفَهْمَهَا من مشكاة المدرسة النبوية مباشرة. وكما أننا في فهم كتب أرسطو أو غيره نطلب ذلك من أقرب تلاميذه الشراح، فإن فهم القرآن وقول النبي يجب أن يلتمس عند أقرب تلاميذ النبوة، وهم جيل الصحابة والتابعين.

وأما مبدأ التمييز فمعناهُ رفع نوعين من الخلط وقعت فيهما المناهج الوضعية في علم الدراسات الإسلامية، أحدهما هو الخلط بين الدين والتراث، بين الوحي والحضارة، حيث يتم إخضاع الجميع لمنطق واحد لا يراعي طبيعة كل واحد من المجالين، والثاني هو الخلط بين المصادر المتعددة، دون تمييز بين تلك المصادر أو التحقيق فيها[٢]، وتفصيل ذلك في قواعد التدبير.

---

(١) شاع هذا المصطلح في خريف المدرسة البنيوية، بعد أن تراجعت مقولات البنيوية عن أولوية النص وإلغاء الذات ونفي القصدية والتاريخ، وخاصة مع ظهور نظرية «أفعال الكلام» عند روستن، والاتجاه التداولي في فلسفة اللغة، وربط اللغة والبلاغة بالمنطق الطبيعي الحجاجي القائم على مقولات القصدية، والمقام، والقوة الحجاجية، والسلم الحجاجي ...

(*) يقصد بالقرائن اللفظية: السياق اللفظي للكلمة، أي مراعاة سوابقها ولواحقها من الكلمات، أما القرائن المعنوية فتتعلق «بحال الكلام» أي «الوضعية الكلية» للمتكلم والمخاطب اللذين يتداولان تلك الكلمة.

(**) أي فهم الصحابة والتابعين لنصوص القرآن.

(٢) «تساؤلات إبستمولوجية حول علم الدراسات الإسلامية». إدريس نغش الجابري. مجلة الفرقان. عدد ١٤٠٨/١١. ص ٢٨.

٢ـ قواعد التدبير

أعني بطرق التدبير المبادئ الإجرائية الموجهة في سبيل إنجاز مقتضيات التصور والفهم، ويمكن توضيح هذه القواعد على صُعُدٍ ثلاثة: فقه النصوص وفقه الواقع وفقه الآخر.

٢-١- فقه النصوص

تمثل النصوص المصادر المرجعية الأولى في المنهج الإسلامي[1]، لكن فقه النصوص ينبني على ثلاث خطوات تدبيرية:

٢-١-١- خطوة التصحيح: أي تمييز الصحيح من غيره، وترتكز هذه الخطوة على نوعين من التمييز: أحدهما الفصل بين نصوص الوحي ونصوص التراث، تمثل الأولى الجانب المقدس، المطلق، وتمثل الثانية الجانب البشري الإبداعي النسبي، فيؤخذ المطلق بمثابة مبادئ لتوجيه العمل، ويدرس النسبي على ضوء نسبيته قصد تحقيق هدفين: أولهما هدف معرفي وهو معرفة مسافات البعد أو القرب بين التراث وبين الدين المنزل، والثاني تحويل هذه المعرفة إلى مقياس للعمل والتنمية[2]، وأما التمييز الثاني فهو التمييز بين المصادر المتعددة، وذلك بوضع مقاييس دقيقة في دراستها، مستمدة أساسا من منهج علماء الحديث، في سبيل النقد الداخلي والخارجي للنصوص، وهي مقاييس يمكن تعميمها على معظم العلوم الإسلامية، وأيضا في دراسة التراث والتاريخ[3].

---

(١) «الإسلام في معركة الحضارة». ص ١٧٩، ١٨٧، وكذا: «منهج التفسير التاريخي». البيان. عدد سابق. ص ٢٥.

(٢) «تساؤلات إبستمولوجية حول علم الدراسات الإسلامية». إدريس نفس الجابري. الفرقان. عدد سابق. ص ٢٩.

(٣) انظر في ذلك: «الفكر المنهجي عند المحدثين». همام عبد الرحيم سعيد. كتاب الأمة. قطر. ١٤٠٨هـ. ص ١٠-١٢. وكذا: «تساؤلات إبستمولوجية»، ص ٢٨. والجندي، محمد: «المناهج بين النظريتين الأحادية والتعددية». منبر الحوار. عدد ١٦، س ١٩٩٠، ص ٥٢-٥٧.

وهكذا سلك الفكر الإسلامي الإحيائي المعاصر مسالك التحقيق في الأخبار مستفيدا من منهجية المحدثين في نقد السند والمتن، سواء في إعادة قراءة التراث أو في تناول الوقائع التاريخية.

٢-١-٢- **المنطق الأصولي**: لقد كان لارتباط النهضة الإحيائية الإسلامية المعاصرة، منذ دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بفكر ابن تيمية أثرا بالغا في توجيه هذه النهضة إلى شنّ نقد عنيف على الفلسفة ومنطقها الصوري الموروث عن أرسطو، وإعادة الاعتبار لنظرية الحجاج الأصولية عند المسلمين، سواء في ترتيب مصادر الاستدلال أو استخلاص المنهج العلمي للاستدلال من ذلك[1] أو في صياغة نظرية المعرفة، بتحديد وسائلها وتنويعها بحسب المخاطبين بها، وبحسب الحقول المعرفية التي تعمل فيها[2]، وكذلك فيما يتعلق بإحياء مبحث المقاصد الشرعية وتجديد النظر فيها ما بين داع إلى توسيع «الفهم المقاصدي» للشريعة على نحو ما يفعل الشيخ حسن الترابي[3]، أو مضيق لها خشية التضييق من الاحتكام إلى النص، كما يفعل التيار السلفي الأكثر التصاقا بأهل الحديث، وبين داع إلى التوسط بين الفهم المقاصدي والتزام النصوص[4].

٢-١-٣- **خُطوة الصياغة السننية**: إذ ليس الغرض من تحقيق النصوص ونقدها، على ضوء منهجية أهل الحديث، ثم فهمها على ضوء منطق أهل الأصول، سوى الخروج من ذلك بتقعيد القواعد، وتأسيس الأسس لتحقيق الانطلاقة المنهجية

---

(١) انظر مثلا: «منهج دراسة العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر». عبد الستار نصار. المنعطف. عدد ١٩٩١/٢. ص ٤٨ وما يليها.

(٢) انظر مثلا: «منهج دراسة العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر». عبد الستار نصار. المنعطف. عدد سابق. وكذا: «الإسلام في معركة الحضارة». منير شفيق.ص ١٨٧ .

(٣) انظر كتابه: «تجديد أصول الفقه» .

(٤) انظر: «الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، ومجالاته». نور الدين بن مختار الخادمي. كتاب الأمة. ١٤١٩. ص ٣٦-٤٧.

الصارمة في أفق إعادة البناء الحضاري للمسلمين، ومن ثم تهيمن هذه الصياغة السننية المستمدة من النصوص على مختلف الأسئلة والإشكالات التي تعترض الفكر الإسلامي في الواقع الراهن، إذ الظواهر الرسالية والإنسانية والكونية قابلة للتعقل والفهم والتركيب[1]. فعلى أساس هذا الفهم المبني على استقراء النصوص الصحيحة وتدبرها، يتم تركيب «النظريات» الإسلامية في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والمعرفة ... وبهذه الخطوة تصل قاعدة فقه النصوص إلى غايتها، فمن صحة فقه النصوص تكون صحة العمل.

٢-٢- فقه الواقع

هذه القاعدة من أجلِّ قواعد الفكر الإسلامي قديما وحديثا، قررها الأصوليون قاطبة، وجعلوها أساسا في «فهم» المفتي، فقال قائلهم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم».

أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو: فهمُ حكمُ الله الذي حَكَمَ به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بَذَل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله [2].

فهاهنا مرحلتان في فقه الواقع: الإحاطة بالواقع علما بمعرفة حقيقة ما وقع، ومعرفة حكم الله المطابق لحقيقة ما وقع، فهو القياس إذن، أو الاجتهاد، وعليه يكون فقه الواقع موضوعا أصوليا عريقا، مرتبطا بباب القياس الشرعي.

---

(١) عبد العزيز محمد الوهيبي: «مسيرة المنهج وتشكلاته في الفكر الإسلامي». البيان. عدد ٨٢. س ١٩٩٤. ص ٤٠.

(٢) «أعلام الموقعين». ابن قيم الجوزية. ج ١/ ص ٨٧.

ولكن ما هو طريق «قراءة» الواقع؟

إن هذا السؤال هو الذي جعل عملية إحياء هذا «الأصل» التشريعي في صف حركة الإحياء الإسلامي تتخذ مسارين مختلفين:

- مسار عقلي: يقرر أن قراءة الواقع ترتكز ابتداء على الانخراط فيه، والمشاركة في أحداثه، والحوار العقلي مع مؤسساته، لتحقيق إصلاح ثقافي، تربوي يجعل عملية «تنزيل» الكتاب في الواقع عملية تدريجية منفتحة ومعقدة، تعطي الأولوية للفهم المقاصدي التعليلي للشرع على غيره[1].
- مسار نقلي: يرى أن هناك ثوابت أساسية في فقه الواقع، إذ أنه رغم تعدد أحوال الواقع، فإنها تدور جميعا على خصائص ثابتة، وقواعد راسخة، وأصول كلية، وهي موجودة في القرآن والسنة، منبثقة منهما، وهي الأسس التي بها تقاس الأحداث.

ففي المسار الأول: يكون المنطلق من العقل والواقع، وفي المسار الثاني يكون المنطلق من الوحي والعقيدة، ولذلك بعدت الشقة بين الفريقين، فصار دعاة المسار الأول ينكرون على الآخرين «جهلهم بالواقع»، و«جمودهم على النصوص» وافتقارهم للوعي السياسي والواقعي عامة، وصار دعاة المسار الثاني ينكرون على الآخرين انبهارهم بالشعارات السياسية، وضيقهم الحركي الحزبي، وخواءهم من العلم الشرعي، وأنهم دعاة «الفقه الواقع» لا فقه الواقع[2]، ونشب على أساس من هذا الخلاف نزاع في قضايا مثل: «فقه الإنكار» و«منهج التغيير» وقضايا «الشورى والديموقراطية» وما يرتبط بذلك من مسائل في فقه السياسة الشرعية كالموقف

---

(١) ينظر مثلا: «في فقه التدين فهما وتنزيلا". عبد المجيد النجار، جزءان، كتاب الأمة، قطر، ط١، ١٩٨٢م، وكذا «فقه تغيير المنكر»، محمد توفيق محمد سعد، كتاب الأمة، ط ١، ١٤١٥هـ.

(٢) علي بن حسن الحلبي الأثري: «فقه الواقع بين النظرية والتطبيق». دار الأصالة. الأردن. ط ١٤١٢/١هـ/ ١٩٩٢ م. ص ٢٥.

من الحاكم، والخروج، أو مسائل مرتبطة بالعقيدة، كالإيمان والكفر، وشروط الإمامة العظمى.

ورأينا أن أصل الخلاف بين الفريقين ليس في «وجود» فقه الواقع أو عدمه، فهو أمر موجود في مناهج الفريقين، وإنما أصل الخلاف في «طريقة استعمال» هذا المبدأ، أي طريقة قراءة الواقع، وموقع النص والعقل من هذه القراءة، وهما شرطان لا يمكن الاستغناء عن أحد منهما أبدا.

٢-٣- فقه الآخر ومشروع الأسلمة

مع أن الآخر - الغرب - شكل بسبب الظاهرة الاستعمارية والاختلاف الثقافي نقيضا مباشرا للهوية وخصوصياتها في نظرية حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة، فإنه مع ذلك شكل جزءا من الواقع، ومهيمنا عليه ! ونظرا لظروف خاصة عاشها أقطاب تلك الحركة داخل موطنهم الأصلي، فقد هاجر أكثرهم إلى بلدان غربية، وزاولوا نشاطا حركيا فاعلا هناك. وقد ساعدهم احتكاكهم بثقافة الآخر وعلومه التي تنمو عكسا مع تصوراته وأخلاقه، على تطوير نظرة خاصة إلى علاقة الإسلام بالغرب: فمن جهة تَعتبر حركة الإحياء الإسلامي أن الغرب عدوها الأول، لأنه عدو تاريخي تشكَّلت عقليته وأسلوبُ تعامله مع العالم الإسلامي على يد الثقافة اليهودية المسيحية وعُقد الحروب الصليبية. ومن جهة أخرى تَعتبر هذه الحركة أن هذه المواجهة التاريخية لا يمكن أن تثمر أكلها ما لم يتم اكتساب عناصر القوة، وأولها القوة المعرفية العلمية، وهذا هو مشروع أسلمة المعرفة.

يقصد بأسلمة المعرفة أو بالتحديد أسلمة العلوم، إعادة كتابة كل الفروع العلمية طبقا للتصور الإسلامي[1]، «فالدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية

---

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: «أسلمة المعرفة». ترجمة عبد الوارث سعيد. دار البحوث العلمية. الكويت. ط ١/١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م. ص ٤٥.

والطبيعية يجب أن تتصوّر وتبنى من جديد - في المقررات الدراسية -، وأن تقام على أسس إسلامية جديدة، وتُناط بها أغراض جديدة تتفق مع الإسلام، يجب أن يصاغ كل علم صياغة جديدة، بحيث يجسد مبادئ الإسلام في منهجيته وإستراتيجيته، وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته، يجب أن يعاد تشكيل كل علم كي يصبح ملائما للإسلام عبر محور أساسي هو التوحيد»[١].

ليس المقصود بالأسلمة مجرد وضع الاسم على مضمون الإنتاج العلمي الغربي، وإنما إعادة إنتاجه على ضوء المبادئ والمقولات والنماذج التي يتشكل منها التصور الإسلامي، فالصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع مثلا، تعني استقلال علم الاجتماع الإسلامي، استقلالا يجعله في مواجهة علم الاجتماع الماركسي، وعلم الاجتماع الغربي الليبرالي، وذلك بناء على استقلالية التصور الإسلامي وشموليته وتفرده[٢]. ولهذا فإن هذه الصياغة يجب أن تبدأ من المنطلقات الأساسية، ومن المحور الأساس في الإسلام، وهو العقيدة، أو نظرة الإسلام للكون والحياة والإنسان، لأن عدم البدء من هذا المنطلق يجعل الأمر مجرد تلفيق[٣]. لهذا تكون مصادر هذه الصياغة هي الوحي أولا، وتراث المسلمين ثانيا، ثم التفاعل مع التراث العلمي في علم الاجتماع على ضوء الموقف النظري الإسلامي، لأن الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق بها[٤].

وهكذا يلتقي فقه الآخر مع فقه الواقع في ربطهما بحركة الاجتهاد الإسلامي المعاصر، حركة تستهدف صياغة سننية تقعيدية رجوعا من جديد إلى فقه النصوص،

---

(١) نفسه، ص ١٦.

(٢) «الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان». منصور زويد المطيري. كتاب الأمة. قطر. ١٤١٦هـ. ص ٤٩.

(٣) نفسه، ص ١٠٣.

(٤) نفسه، ص ١٣٠-١٥٣.

وكل ذلك في سياق تدبير مشروع البناء الحضاري الإسلامي المستقبلي. هذا التدبير الذي يستمد فعله التاريخي، ومشروعيته الإسلامية من قواعد التفكير العليا التي تحكم أركان التصور الإسلامي ومبادئ الفهم فيه.

الخاتمـة

نتائج وتقويم وترشيد

إذا كان التجديد المنهجي أحد المطالب الأساسية لمشروع الإصلاح الإسلامي المعاصر، فإن بيان المرجعيات المنهجية وأسسها النظرية التي ارتبطت بها تيارات الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وتطبيقاتها في دراسة قضايا الدين والتراث، وفي مقدمتها القضايا العقدية والموقف من تفسير النصوص والموقف من الحركات الفكرية والعقدية التي زخر بها التراث الإسلامي، لَهُوَ أمرٌ يُسهم في تأصيل معرفة أسلم، وعلم أحكم، بمطلب التجديد المنهجي الذي يشكل من الإسلام أسّه المكين، ومن التصور الإسلامي مُقوّمه المتين. وقد تأدى بنا البحثُ في هذه الأنساق - نظرا ومنهجا - إلى جملة من النتائج، تُلزم الدارس باستكمالها عبر نظرة نقدية تقويمية، تبين حدود المشروع المنهجي العلماني، ونظرة تأصيلية ترسم شروط التجديد الإسلامي المطلوب.

١ـ نتائج البحث:

تتلخص هذه النتائج في العناصر التالية :

١-١- إن الفكر العربي والإسلامي المعاصر، قد عرف ثلاثة إشكالات كبرى، يشتمل كل واحد منها على عدد كبير من الأسئلة لازمته من نشأته إلى الآن، فأولها: إشكال الألوهية والوجود الإنساني، وهو يدور على علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الجبر بالاختيار، والنص بالواقع، والنظر بالعمل. والثاني: إشكال النهضة والصحوة، ويتضمن ثلاثة أسئلة: سؤال النموذج، وسؤال الوحدة والتعدد، وسؤال تقريب المذاهب. والثالث: إشكال المنهاج، الذي له شقان: أحدهما نظري عن أسئلة الآليات المنهجية، والآخر تطبيقي عن أسئلة الممارسة التأويلية.

١-٢- يعرف الدرس العقدي المعاصر مشكلة منهجية، فضلا عن مشكلة تعدد تياراته الثقافية المختلفة، والوعي بقضية المنهج لم يظهر في صورته الناضجة إلا بعد تمايز الفريقين: الإسلامي والعلماني، وازدياد الحاجة إلى صياغة «علمية» للمواقف التي اتخذها الفريقان من مسائل الدين والتراث بصفة عامة. وقد انقسمت تلك المناهج بحسب ظهورها التاريخي، ولحظات هيمنتها إلى ثلاثة اتجاهات كبرى :

- المناهج التاريخية، وتشمل: المنهج التاريخي الوثائقي، والمنهج التاريخي الجدلي، والمناهج التاريخية البنيوية.
- المناهج النفسية: وقد اتخذت مسارات ثلاثة: أحدها المنهج الجُواني مع عثمان أمين، والثاني تحليلي مع علي زيعور، والثالث فينومينولوجي مع حسن حنفي.
- المناهج التكاملية التي ظهرت بعد حدوث أزمة منهجية في قراءة المتن الديني والتراثي، بسبب ما عرفته تلك المناهج السابقة من اختلافات ونزاعات،

وسلفيات مضادة، وخلط المنفصل وفصل المتصل، ونقد مزدوج هو عبارة عن سفسطائية جديدة. ويتمثل المنهج التكاملي في صورتين: إحداهما يمثلها دعاة المنهج المنطقي الحجاجي وأبرزهم طه عبد الرحمن، والثانية يمثلها دعاة مدرسة الإحياء الإسلامي، التي وضعت قضية المنهج في سياق تدبير مشروع البناء الحضاري المستقبلي الإسلامي، هذا التدبير الذي يستمد فعله التاريخي، ومشروعيته الإسلامية من قواعد التفكير العليا التي تحكم أركان التصور الإسلامي ومبادئ الفهم فيه.

٢ـ تقويم نقدي للموقف المنهجي :

إن سلبيات المناهج العلمانية لا تظهر في الخاصية التجزيئية فيها فقط، بل في كثرة التناقضات والمفارقات التي تميز الموقف العلماني من الوقائع والنصوص والأشخاص. وقد يفسر البعض هذه التناقضات باختلاف المناهج المستعملة، لكن الواقع أن تحليل ظاهرة التناقض في الفكر العلماني عامة، ما ينبغي له أن يستبعد طبيعة هذا الفكر من جهة، وعلاقته بمجاله التداولي الإسلامي من جهة ثانية.

أما من حيث طبيعة هذا الفكر، فإن تباين المرجعيات النظرية التي يستمد منها مفاهيمه، يسكنها الاختلاف، ونظرا لأن الفكر العلماني يرى في الغرب سقف العقلانية الوحيد، فإنه يلجأ إلى عملية توفيق بين الأسس الفلسفية والمنهجية والمفهومية للمذاهب الغربية، دون تحرير النزاع بينها، ورفع الاختلاف العميق في مكوناتها، والإعتراف بمحدودية اجتهاداتها البشرية.

وأما من حيث علاقتها بمجال تداولي غير مجالها، فمن الواضح أن تلك المذاهب والمناهج تضرب بجذورها في التاريخ الثقافي والديني للغرب، مما يجعلها تشتغل بخلفيات الصراع الفلسفي العريق بين سقراط والشكاك، وبين أفلاطون وأرسطو، وبين مادية التراث اليهودي ورهبانية التراث النصراني، وبين طموحات الثورات والصولات في العلم والسياسة، وقيود الموروثات والكهنوت.

وهل استطاعت هذه المناهج عند أهلها أن تفكر حقا خارج السقف الديكارتي؟! وهل فكر ديكارت حقيقة خارج السقف الأرسطي؟!

إن من انشغل بدراسة مذاهب القوم وحدق في سبر إشكالاتهم، وتفنّن في الدراية باصطلاحاتهم، ليعلم أن مفاهيمهم ومناهجهم ومذاهبهم شديدة الارتباط بمجالهم التداولي العريق في القدم، ولذا، فطبيعي أن يكون موقع العلمانيين من المجال التداولي الإسلامي المعاصر، أسوأ من موقع الفارابي وابن سينا وابن رشد في العصور الإسلامية السابقة، من حيث اضطرابهم في القول والنظر، وهدمهم لتراثهم بألوان من «السفسطة في العقليات» و «القرمطة في السمعيات»[1].

على أن الموقف المنهجي التكاملي لا يخلو من مشاكل دقيقة أحيانا: فمنها جنوحه إلى النزعة الجوانية الصوفية تصريحا كما عند طه عبد الرحمن أو تلميحًا عند كثير من دعاة الإحياء الإسلامي المعاصر. ومنها انتشار دعوة إلى تجديد الاشتغال الكلامي، كما نجد عند كثير من «المتكلمين الجدد» الذي تفرقوا كما تفرق القدامى بين من يريد إحياء الاعتزال، ومن يريد العود إلى الأشعرية والماتريدية، ومن يبتغي سبيل التشيع ... إن هذا «النكوص إلى العقلية الكلامية» ـ كما سماه المفكر المعاصر أبو يعرب المرزوقي ـ لهو من أخطر الظواهر المرضية التي تهدد العقل الإسلامي المعاصر، وتفقده القدرة على الإبداع الفكري والمنهجي، وتهوي به إلى أرذل أعمار الفكر: حين يفقد المفكر صفاء الذاكرة ودقة الرؤية وقوة الحركة الفاعلةِ في العلم المشارِكةِ في صنع تاريخه.

ولا ريب في أن في انتشار ألوان من الخلل العقدي والفساد السياسي والاجتماعي في الحياة الإسلامية المعاصرة دافعا إلى انتشار مثل هذه المواقف العلمانية، ودعوتها إلى الهجوم على الأنساق العقدية التقليدية، ولكن هذا الدافع

---

(١) عبارتان مأثورتان عن شيخ الإسلام ابن تيمية في وصف الموقف الفلسفي القديم.

لا يبرر تطاول العلمانية على عقائد الألوهية والنبوة واليوم الآخر؛ لأنها النواة التي بها تشكلت أمة المسلمين أول ما تشكلت، وبفضلها تكونت الدولة الإسلامية وشيدت حضارتها، لذلك فإن إعادة ترشيد الفكر العقدي الإسلامي الحديث، والعودة به إلى صفاء النبع الذي صدر عنه، لهُو من أوجب واجبات الباحثين في مشروع التجديد الإسلامي المعاصر، الذي ينبغي أن يجعل من الإصلاح العقدي مجاله الأساس.

٣ـ مقدمات منهجية في الإصلاح العقدي :

لما كانت «العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلامية»[١]، وكانت «العقيدة هي أساس الدين، وهي بالتالي المحدد الأصلي للهوية الإسلامية، وهي المحرك الأساسي لحركة التحضر، والطابع له بطابعه المميز»[٢]، فإن الإصلاح العقدي هو المدخل الرئيسي لإعادة البناء الحضاري للأمة الإسلامية في العصر الراهن، والمستقبل الآتي، وحيث إن طريق هذا الإصلاح شاق وطويل، نظرا لبُعد الشقة بين المسلمين وبين النموذج الأصلح بسبب ما طرأ على عقائدهم من التشويش والخلط والانحسار، فقد وجب التنبيه في هذا المقام على مقدمات أساسية ينبغي استحضارها لصياغة الإصلاح العقدي المطلوب، وتتمثل هذه المقدمات في جملة أمور :

٣-١- الترشيد والتجديد: لقد انتشر مصطلح التجديد في الربع الأخير من القرن العشرين انتشارا واسعا على يد العلمانيين، وما قَدَروه حق قدره، إذ كان

---

(١) عبد المجيد النجار: «دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، ص ٥٧.

(٢) نفسه، ص ٦٣.

التجديد عندهم هدما للدين وعقائد المسلمين. وإنما التجديد تنقية العقيدة مما علق بها من شوائب الشرك والبدع، والانحسار عن شمول المطالب الفكرية والثمار العملية، فالتجديد إجلاء للأصل، وإيضاح للقول الحق فيه، ولما كان الأمر كذلك، فقد وجب ترشيد المسلم اليوم لكي يتمكن من تحصيل ذلك الأصل السليم، فإذا كان التجديد بيانا للمفهوم، فإن الترشيد تحريض للمسلم على منهج يوصل إلى تبيّن ذلك البيان، وتقبله، والعمل بمقتضاه.

٣-٢- ترشيد الفهم والقراءة: يقصد «بترشيد الفهم العقدي»[١] للمسلمين، حصول تصور لمفهوم العقيدة مستمد من أصل الوحي دون زيادة أو نقصان أو تغير أو اضطراب[٢]. وإنما يكون ذلك بمبدأ «صفاء النبع» الذي سبق تفصيل القول فيه، أعني مرجعية القرآن والسنة دون غيرهما من مصنفات المتكلمين والفلاسفة التي كدرت صفاء الفهم العقدي، وحصرت العقيدة في قضايا جامدة، وخلافات عميقة ما ينبغي للعقل الناهض المبدع أن ينكص إليها.

وأما «ترشيد القراءة» فإنما أعني به شحذ همة المسلم نحو قراءة القرآن الكريم قراءة التدبر، والقراءة الشرعية باسم ربه الذي خلقه من علق، وعلمه ما لم يكن يعلم، لا قراءة «التأويل» الذي يحرف الكلم عن مواضعه، بحثا عن «الرأي» في النص، فيصرف النص عن مراده الشرعي إلى مرادات مذهبية خاصة. وإنما تكون القراءة شرعية بأن تراعي قواعد التفكير والتدبير التي سبق تفصيل القول فيها، لأن سوء التأويل من أخطر محذورات القراءة الشرعية[٣].

---

(١) يُنظر بيان أوسع لهذا المصطلح عند النجار في «دور الإصلاح العقدي»، ص ٥٨ وما يليها.

(٢) نفسه، ص ٥٨.

(٣) ينظر مثلا: القرضاوي: «من محاذير التفسير سوء التأويل»، إسلامية المعرفة، العدد الثاني/ ١٩٩٧، ص ١٠٩-١٤٤.

٣-٣- تجديد المفهوم: أعني مدلول العقيدة ومفرداتها[(١)].

- أما مدلول العقيدة: فإن اصطلاح العقيدة قد أصابه الاضطراب والتحريف والانحسار، فانفصلت عن العقيدة أمور كثيرة كانت تُعد في أصل الوحي جزءا لا يتجزأ منها، كقضية تطبيق الشريعة[(٢)]، مثلا، وأسهم علم الكلام بحظ وافر في ذلك الفصل والاختصار، فانتهى الأمر بمفهوم العقيدة إلى الانفصال عن الحياة، والإغراق في التجريد[(٣)]، ولذلك فبقدر ما ينبغي تجديد مفهوم العقيدة ببيان مركزية المفاهيم العقدية في البناء المفهومي العام للإسلام، بقدر ما ينبغي تجديده ببيان تأثيره في كافة مكونات النسيج المفهومي للقرآن الكريم والسنة الصحيحة: سواء من ذلك ما تعلق بالمفاهيم النظرية أو المفاهيم العملية التشريعية، إذ الإيمان جوهر العمران، وكفيله ومجدّده.

- وأما مفردات العقيدة: فإن تجديدها يعني إدخال العديد من مفردات العقيدة في الوعي العقدي للأمة، بحيث «تصبح هذه المفردات تتنزل في الأذهان على أنها أسس في الدين، وأن الإخلال بها إنما هو إخلال بالدين، وليس ذلك من باب الابتداع، وإنما هو من باب إرجاع المفاهيم إلى نصابها الحقيقي، وإحلالها في التصور على الوضع الذي جاءت عليه في نصوص الوحي، والذي كانت عليه في أذهان أوائل المسلمين»[(٤)]. ومن هذه المفردات ما يتعلق بقضايا خلافة الإنسان في الأرض، والقضايا الاجتماعية والتشريعية.. التي غابت عن الوعي العقدي الإسلامي نتيجة ذلك الانحسار في مدلول العقيدة نفسها.

---

(١) يدخله النجار في سياق «ترشيد الفهم» وهو في الأصل إلى تجديد المفهوم أقرب. ينظر النجار: «دور الإصلاح العقدي»، ص ٦٣-٧٣.

(٢) نفسه، ص ٦٤.

(٣) نفسه، ص ٦٥-٦٨.

(٤) نفسه، ص ٦٨.

٣-٤- تجديد الإيمان العقدي: من مظاهر الانحسار أيضا أن صار البحث العقدي خاصة، والوعي العقدي لدى المسلمين عامة، يحصر مفهوم الإيمان في التصديق، جريا على التعريف الكلامي وهيمنة الإرجاء على النفوس، وإن لم تكن في غالبها معتقدة بعقائد المرجئة والمتكلمة.

والناظر في حقيقة مسمى الإيمان في نصوص الوحي وعبارات السلف واجدٌ أن التصديق جزء من الإيمان لا كله. لقد كان الإيمان يصوغ الشخصية المسلمة: فكرا وقلبا وعملا، لذلك فإن تجديد الإيمان العقدي في نفوس المسلمين يقتضي أمورا ثلاثة :

أولها: الصياغة العقدية للأفكار، أو قل: صياغة الفكر الشرعي صياغة عقدية بحيث تبدو فيه روح العقيدة سارية في مفرداته، وفي هيكله العام، مؤطرة له في كل مساراته، ويلحق بالفكر كل ما هو شبيه به من ألوان المنازع الإنسانية في توليد الصور والتعبير عنها، كالآداب والفنون[1].

الثاني: شمول العقائد للأفعال: وهو ناجم عن دخول العمل تحت مسمى الإيمان، وسواء كانت الأفعال عبادات أو معاملات، فإنها ما كانت في أصل الشرع مفصولة عن روح العقيدة، وإنما هي تجل لازم من تَجلياتها، وجزء لا يتجزأ من مقوماتها. فالعقيدة المفصولة عن الأفعال إرجاء، والأفعال المفصولة عن العقيدة نفاق ورياء. وكمال الإيمان تصديق وقول وعمل.

الثالث: التربية العقدية للنفوس: وإنما أعني بها التزكية الروحية التي تخولها العقيدة الصحيحة، فلم يكن بناء العقائد مفصولا عن طبيعتها التربوية الروحية في الوعي العقدي لدى الجيل الإسلامي الأول، الذي تلقى مفردات العقيدة من

---

(١) نفسه، ص ٧٦، ٧٧.

مشكاة النبوة. لقد كانت مبادئ التوحيد ممتلئةً بمعاني الخوف والرجاء والحب والشوق والرضى والأنس ... إلخ. فقد كانت العقيدة تتوجه - ببساطة العبارة، وصفاء الفكرة - إلى فطرة الإنسان العاطفية فضلا عن تفكيره السليم، وكان العقل نفسه وظيفة من وظائف القلب غير مفصول عنه. ولما طغى على العقائد التنسيق الكلامي المجرد، والبناء الفلسفي النظري، ظهر التصوف، فانفصم جسد الشخصية الإسلامية إلى شطرين متناكرين، مع أن العقيدة جاءت لصناعة شخصية مسلمة متكاملة، لا ينفصل فيها القلب عن الفكر ولا عن السلوك.

عموما، فإن نهضة الأمة الإسلامية اليوم رهينة بإنجاز تجديد شامل، يقوم على رؤية واضحة وبسيطة وواقعية: تعود إلى مرجعية القرآن والسنة، وفهم منهجي بدون تأويل ولا تعطيل ولا تفويض، وبدون تحريف ولا اختزال، وتقدم تجديدا في منهج عرض العقائد، وربطها بواقع البشرية اليوم، بهدف إصلاح الأمة والنهوض بشأن خلافة الإنسان في الأرض.

مسرد
المصطلحات المعرَّفة والأعلام المترجم لهم

البنيوية Structuralisme

التحليل النفسي Psychanalyse

التداولية: (المنطق الحجاجي التداولي) La pragmatique

التصور الخطي (في كتابة للتاريخ)

التعالي (المباينة) Transcendance

تعليق الحكم (عند هوسرل) Epoché

التفكيك Déconstruction

التكوين Formation

التناص Intertextualité

توريس: كاميلو توريس Camilo Torres

التوضيح (عند هوسرل) Réduction

ثيولوجيا: علم الكلام (علم اللاهوت) Théologie

الجدل Dialectique

جنيالوجيا Génialogie

الجوانية

الحِجاج: (المنطق الحجاجي التداولي) L'argumentation

الحروفية

الخرمية

الخصاء: عقدة الخصاء Complex de castration

الخوارج

دال Signifiant

دريدا: جاك دريدا J. Derrida

الذات أو الأنا (عند فرويد) Le moi

الذات العليا أو الأنا الأعلى (عند فرويد) Le sur- moi

الذاتية والموضوعية (نزعتان في علم النفس): Subjectivisme, objectivisme

الذهان Psychose

الراوندي، أو ابن الراوندي أحمد بن يحيى بن إسحاق

الرمز: Symbole

السنن Code

السياق Conteste

السيميوطيقا Sémiotique

الصورة الكونية: (عند صادق جلال العظم)

الصورية: (في المنطق) Formelle

الطوطمية Totémisme

الظاهراتية (= الفينومينولوجيا) Phénoménologie

العصاب Névrose

العظام Paranoîa

عقدة أوديب Complexe d'Œudipe

العلامة Signe

علم التأويل (=الهرمينوطيقا): Hermeneutique

العلمانية الصلبة

العلمانية المائعة (أو المعتدلة)

الغنوص gnosis

فخته: يوحنا غوتليب فخته Fichte

الفصام Schizophrénie

« فقه العلم » (إبستمولوجيا Epistémologie)

فوكو: ميشال فوكو M. Foucault

الفيلولوجيا Phillologie

الفينومينولوجيا (انظر: الظاهراتية) Phénoménologie

قانون التناقض الداخلي

قانون المراحل الخمس (في المادية التاريخية)

القرائن اللفظية

القطيعة المعرفية: Coupure (=rupture) épistémologique

القيم الثنائية

الكبت Refoulement

كريستيفا: جوليا كريستيفا Jolia Kristiva

اللاشعور المعرفي (عند محمد عابد الجابري)

اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه والمنسي (عند أركون) L'impensée

اللاوعي الجماعي L'inconscience collective

المادية Matérialisme

المادية التاريخية Matérialisme historique

الماهية Quiddité, Essence

المباينة (انظر التعالي)

المتن Le corpus textuel

المثالية Idéalisme

مجال التداول Le champ pragmatique

مدلول Signifié

المرجع Le référent

المزدكية

المشائية

منهج الأثر والتأثر (انظر: الفيلولوجيا)

المنهج الأركيولوجي (=الحفري) : La méthode archéologique

المنهج الإسقاطي

المنهج التاريخي La méthode historique

المنهج التاريخي الجدلي La méthode historique dialectique

المنهج التحليلي La méthode analytique

المنطق الحجاجي التداولي La logique argumentative pragmatique

نيتشه: فريدريك نيتشه F. Nietzsche

الهجاس أو الوسواس أو العصاب الوسواسي: Obsession

هرقليطس Heraclite

الهرمسية Hérmétisme

الهو (عند فرويد) Le soi

الهوية L'identité

وحدة الوجود Panthéisme

الوضعية Positivisme

اليسار الهيجلي: أو الهيجليون الشبان La gauche hégélienne



المصادر والمراجع

١ـ المراجع العربية

أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٠.

أبو زيد، نصر حامد: نقد الفكر الديني، ط ٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥.

أبو شقرا، سناء: أزمة الفكر الماركسي، الفكر العربي، ع ٦٨ ، س ١٣، ١٩٩٢.

أبو هندي، وائل: الوسواس القهري من منظور عربي إسلامي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢٠٣، ٢٠٠٣

الأثري، علي بن حسن الحلبي: فقه الواقع بين النظرية والتطبيق، دار الأصالة، الأردن، ط ١، ١٤١٢ هـ-١٩٩٢م.

الأخضر، العفيف: ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي السحري المعرفية، قضايا فكرية، الكتاب ١٥-١٦، ١٩٩٥.

أركون، محمد وغاردييه، لوي: الإسلام، الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٣.

أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.

أركون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، ١٩٩٠.

أركون، محمد: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، ع ٢٩، ١٩٨٤.

الأفغاني، جمال الدين: حكيم الشرق ورسالته في الرد على الدهريين، دراسة وتحقيق رحاب خضر عكاوي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.

الأفغاني، جمال الدين، ومحمد عبده: العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.

أمحزون، محمد: منهج التفسير التاريخي، البيان. ع ٧٤. س ١٩٩٤.

أمين، عثمان: الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، ١٩٦٤.

أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٩.

أمين، عثمان: فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ١٩٦٥.

أمين، عثمان: محمد عبده رائد الفكر المصري، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.

إنجلز: الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، ضمن «مختارات ماركس وإنجلز»، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، دون تاريخ.

الأنصاري، محمد جابر: النهج التوفيقي: إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع، عالم الفكر، مجلد ٢٦، ع ٣،٤.

الأنصاري، محمد جابر: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، عمان، ١٩٩٦.

باختين، ميخائيل: الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمني العيد، دار طبقال للنشر، البيضاء، ١٩٨٨.

بدران (إبراهيم) والخماش (سلوى): دراسات في العقلية العربية: ١- الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧.

البغدادي، عبد القاهر: أصول الدين، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١.

بلقزيز، عبد الإله: نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي. مجلة الوحدة. عدد ٢٦-٢٧، ١٩٨٦.

البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، ط ٧، ١٩٩١.

البوطي، محمد سعيد رمضان: الإنسان مسير أم مخير؟، دار الفكر، سوريا، ط ١، ١٩٩٧.

البوطي، محمد سعيد رمضان: العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، مطابع مؤسسة الوحدة، ١٩٨٢.

البوطي، محمد سعيد رمضان: من المسؤول عن تخلف المسلمين، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٣٩٧هـ=١٩٧٧م.

بوعزة، الطيب: مشكلة الثقافة في الوطن الإسلامي، منشورات الفرقان، ط ١، ١٩٩٢

بياجيه، جان: البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط ٣، ١٩٨٢.

التوبة، غازي: الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم، دار القلم، بيروت، ط ٣، ١٩٧٧.

تيزيني، طيب: من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨.

تيزيني، طيب: من يهوه إلى الله، دمشق، ١٩٨٥.

تيزيني، طيب: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧.

الجابري، إدريس نغش: تساؤلات إبستمولوجية حول علم الدراسات الإسلامية، مجلة الفرقان، عدد ١١، ١٤٠٨.

الجابري، إدريس نغش: السلفية والسلفية المضادة، مجلة الفرقان المغربية، العددان ٧ و٨ سنة ١٩٨٧.

الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦

الجابري، محمد عابد: التراث ومشكلة المنهج، ضمن المنهجية في العلوم الإنسانية، مجموعة من المؤلفين، دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٨٦.

الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٤. .

الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط ١، ١٩٨٢.

الجابري، محمد عابد: من أجل رؤية تقدمية، دار النشر المغربية، البيضاء، ١٩٧٧.

الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٨٥.

الجابري، محمد عابد: وجهة نظر، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢.

جاسبير، ديفيد: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م

جلال، شوقي: اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، الفكر العربي، ع ٦٨، س ١٣، ١٩٩٢.

الجندي، محمد: المناهج بين النظريتين الأحادية والتعددية، منبر الحوار، عدد ١٦، س ١٩٩٠.

ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة وتصحيح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م

الحبابي، محمد عزيز: الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، ١٩٦٩.

علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، قضايا فكرية، الكتاب ١٥-١٦، ١٩٩٥.

حرب، علي: أوهام الحداثة: قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، ع ٢١، ١٩٩٣.

علي حرب: حسن حنفي مستغربا، منبر الحوار، ع ٢٩ ، س ٨، ١٩٩٣.

حرب، علي: الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، ضمن: الماركسية والتراث العربي الإسلامي، دار الحداثة. بيروت. ط ١، ١٩٨٠.

حرب، علي: مداخلات، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق

محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

الحفني، عبد المنعم: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط ٢، ١٩٩٩م.

الحمد، تركي حمد: فكر الوصاية ووصاية الفكر: إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٦ ، ع ٣،٤.

حنفي، حسن: التراث والتجديد، دار التنوير، ط ١، ١٩٨١.

حنفي، حسن: دراسات إسلامية، دار التنوير، ط ١، ١٩٨٢.

حنفي، حسن: الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

حنفي، حسن: الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبولي القاهرة، بدون تاريخ.

حنفي، حسن: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، ط١، ١٩٨١.

حنفي، حسن: قضايا التراث والتجديد وإشكالية النقل والإبداع، مجلة «المنطلق». ع ١١٤، ١٩٩٦.

حنفي، حسن: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، ط ١، ١٩٨١.

حنفي، حسن: ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ مجلة اليسار الإسلامي، ع١، ١٩٨١.

حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٨.

الخادمي، نور الدين بن مختار: الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، ومجالاته، كتاب الأمة، ١٤١٩هـ.

الخطيبي، عبد الكبير: النقد المزدوج، منشورات عكاظ، المغرب، ١٩٩٠.

الخطيبي، عبد الكبير: الخطيبي وأسئلة الانحطاط الثاني: حوار معه في مجلة الوحدة، ع ٢ ، س ١، ١٩٨٤.

خليل، عماد الدين: التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1978.

خواجة، أحمد: الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي، منشورات عويدات - بيروت، ط ١، ١٩٨٣.

الربيعو، تركي علي: الدين في الخطاب الماركسي العربي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٩٤-٩٥، سنة ١٩٩٥.

الزركلي: الأعلام ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠.

زكريا، فؤاد: العلمانية ضرورة حضارية، مجلة قضايا فكرية، الكتاب ١٥-١٦، السنة ١٩٩٥.

الزواوي، بغورة: مفهوم البنية، مجلة المناظرة، عدد 5، سنة ٣، ١٩٩٢.

زيعور، علي: التبرير الذاتي عند الراغب بالهيمنة والمهيمن عليه في النظام العالمي، منبر الحوار، ع ٢٩ - س ١٩٩٣.

زيعور، علي: التربية وعلم النفس الولد في الذات العربية. علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٢.

زيعور، علي: الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي، مجلة الاجتهاد، ع ٨ ، س ١٩٩٠.

زيعور، علي: الاجتهادانية: منهج المناهج، ورؤية ضرامية للوجود والصحة العقلية، مجلة الاجتهاد، ع ١٠-١١، س ١٩٩١.

زيعور، علي: الدراسات النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية: بطاقة هوية، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٨.

زيعور، علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٧.

زيعور، علي: من تاريخ الصحة النفسية والطب العقلي في الفكر العربي والعالمي، مجلة الباحث، ع ٤، س ٨، ١٩٨٦.

زيعور، علي: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨.

سبينوزا، باروخ: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧.

شحرور، محمد: الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٢.

سعد، محمد توفيق محمد، فقه تغيير المنكر، كتاب الأمة، ع٤١، ط١، ١٤١٥هـ.

سعيد، همام عبد الرحيم: الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر، ١٤٠٨هـ.

شحرور، محمد: «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة». بيروت لبنان. ط ١، ١٩٩٢

شفيق، منير: الإسلام في معركة الحضارة، دار البراق تونس، والناشر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ، ط ١، ١٩٩١.

شفيق، منير: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، دار البراق، تونس، والناشر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط ٣، ١٩٩١.

سلطان، جمال: في الصراع الفكري: ملاحظات على معركة حنفي وجبهة علماء الأزهر، مجلة البيان عدد ١١٥.

الشهرستاني، عبد الكريم: الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، المطبعة الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ.

شومان، محمد: أزمة الإيديولوجيا العربية: الناصرية نموذجا، مجلة الفكر العربي، الفكر العربي، ع ٦٨، س ١٣، ١٩٩٢.

شينو، جان: نمط الإنتاج الآسيوي: بعض منظورات للبحث،ضمن:نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت١٩٧٢.

صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ١٩٨٢م

طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٤.

طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، الرباط، ط ١، ١٩٨٩.

طه، عبد الرحمن: فقه الفلسفة : ١- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.

طه، عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

طه، عبد الرحمن: مكانة النموذج ووظيفة الإشارة في التربية الروحية، ضمن: الجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية، منشورات وزارة الأوقاف، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٩٩٤.

ضميرية، عثمان جمعة: نظرة في مناهج المفكرين المعاصرين في دراسة العقيدة، مجلة البيان، عدد ٧٤-١٩-٤.

ضميرية، عثمان جمعة: مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، عثمان جمعة ضميرية، البيان، ع ٥٠، س ١٩٩٢.

ظاهر، عادل: الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨.

عباس، فيصل: التحليل النفسي للذات الإنسانية، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩١.

عباس، فيصل: التحليل النفسي وقضايا الحضارة والإنسان، دار الفكر اللبناني. ط ١، ١٩٩١.

عبد الرازق، أحمد محمد جاد: فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥.

عبد الرحمن، عبد الهادي: سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٣.

العرف، محمد سعيد: سر انحلال الأمة العربية وانحلال المسلمين، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.

العروي، عبد الله: مفهوم العقل: مقال في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦.

عساف، ياسين: الحركة القومية العربية: أسباب التعثر وسبل النهوض، مجلة الفكر العربي، عدد ٩٠، سنة ١٨، ١٩٩٧.

العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩.

الغامدي: ماذا يقول حسن حنفي عن نفسه وفكره، مجلة المجتمع، ع ١٢٥٤، س ١٩٩٧.

الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

غليون، برهان: اغتيال العقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٦، ١٩٩٢.

الفاروقي، إسماعيل راجي: أسلمة المعرفة، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت. ط١، ١٤٠٤ هـ=١٩٨٤م.

القرضاوي، يوسف: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٤.

القرضاوي، يوسف: من محاذير التفسير سوء التأويل، إسلامية المعرفة، العدد الثاني، ١٩٩٧.

قطب، سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، بيروت. ط ١٢، ١٩٩٢.

قطب، سيد: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ودار الثقافة- البيضاء، ١٩٨٨.

قطب، محمد: لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، الدار البيضاء، ١٩٩٣.

قطب، محمد: نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، بيروت، ودار الثقافة، البيضاء، ١٩٩٢.

قعفراني، سلمان: التحليل النفسي: الرغبة والحب، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩١.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أبو عبد الله شمس الدين: أعلام الموقعين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣.

ابن كثير: البداية والنهاية، دار الحديث، القاهرة، ط ٦، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م.

كوثراني، وجيه: مشروع المنهوض العربي الإسلامي، أزمنته وأزماته، مجلة منبر الحوار، عدد ٢٠، ١٩٩١.

لالاند، أندري: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط ٢، ٢٠٠١.

ماركس وأنجلز: حول الدين، ترجمة زهير الحاكم (=ياسين الحافظ)، دار الطليعة. بيروت، ١٩٧٤.

ماركس وأنجلز: البيان الشيوعي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

مجموعة مؤلفين: نحو فلسفة إسلامية معاصرة، (أعمال ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي) ، ط ١، ١٩٩٤.

مجموعة مؤلفين: الماركسية والتراث العربي الإسلامي، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٨٩٠.

مجموعة مؤلفين: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، البيضاء، ١٩٨٦.

محمود، إبراهيم: الفكر العربي: أزمة فكر أم فكر أزمة، مجلة الفكر العربي، ع ٦٨، س ١٣، ١٩٩٢.

محمود، زكي نجيب: الجبر الذاتي، ترجمة عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

مروة، حسين، وغيره: دراسات في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٨٩٠.

مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩.

المسناوي، مصطفى: مشروع رؤية تزيني: حضور المادية وغياب الجدل، مجلة أقلام، المغرب، عدد ٦، سنة ١٩٧٧.

المطيري، منصور زويد: الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان، كتاب الأمة، قطر، ١٤١٦هـ.

مقلد، محمد علي: الفكر العربي المعاصر: الأصولية المضادة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٨٠-٨١، ١٩٩٠.

مكي، عباس: المهانة والغلب: المرآة العيادية للمرأة العربية، الفكر العربي، ع ٦٤، س ٢، ١٩٩١.

المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهديه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠.

موران، ادغار: من أجل عقل منفتح، ترجمة محمد سبيلا، ضمن: تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان، الرباط، ١٩٨٧.

الناصر، محمد: أثر العقيدة في توجيه الأخلاق والسلوك، البيان، ع ٤٢، س ١٩٩١.

النجار، عبد المجيد: دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، ١٩٩٥.

النجار، عبد المجيد: في فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة، قطر، ط ١، ١٩٨٢.

النجار، عبد المجيد: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

النحوي، عدنان علي رضا: التوحيد وواقعنا المعاصر، دار النحوي، الرياض، ط ١، ١٩٩٠.

ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست، تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال، القاهرة، ٢٠٠٦.

النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط ٧، ١٩٧٧.

النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، ط ٤، ١٩٧٨.

نصار، عبد الستار: منهج دراسة العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر، مجلة المنعطف، ع ٢، ١٩٩١.

هلال، علي الدين: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، عالم الفكر. مجلد ٢٦، ع ٣-٤، ١٩٩٨

الوهيبي، عبد العزيز محمد: مسيرة المنهج وتشكلاته في الفكر الإسلامي، البيان، عدد ٨٢.

ياسين، بوعلي: الثالوث المحرم، ط ٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

٢ـ المراجع الأجنبية

Arkoun, M.: Communauté musulmane. P.U.F. Paris, 1978.

Deleuze, G.: A quoi reconnaît – on le structuralisme, in: la philosophie au XXe Siècle. Tome 4, Librairie Hachette, Paris, 1973.

Foucault, M.: Archelogie du savoir, Gallimard, Paris, 1992

Granger, G. La raison , que sais-je, PUF, Paris, 1958.

Hanafi, H. : Les méthodes d'éxégèse, Essai sur la science des fondements de la compréhension. (cilm usul el fiqh), Le Caire, 1965.

Herman, Jacques: Les langages de la sociologie, P.U.F, Paris, 1983.

Sperber, Dan: La structuralisation en Antropologie, Ed. Seuil, Paris, 1968

فهرس المحتويات

